Colección
Clásicos del Pensamiento

fundada por Antonio Truyol y Serra

El fallecimiento de don Antonio Truyol pone término de manera inevitable a una colección que en gran medida era obra personal suya, al tiempo que abre un camino de continuidad en un mundo que después de 1989 es ya muy diferente al de la guerra fría. En este nuevo contexto el espíritu del proyecto de don Antonio aspira a perdurar incorporando nuevos principios. Primero, ampliando temporal y espacialmente el criterio de selección de textos para publicar, junto a viejos clásicos, otros clásicos contemporáneos, en los que se incluyen, además de autores españoles, pensadores que escribieron en español fuera de España. Segundo, prestando especial atención al autor de la introducción y de la selección del texto a fin de reforzar la comprensión del discurso y del paradigma en que se inserta. Tercero, abriendo camino a campos del saber distintos de la filosofía o de la historia de las ideas tradicionales, que están presentes en el debate de nuestros días. En cualquier caso un principio permanece inalterable del esfuerzo que animó el trabajo del profesor Truyol: la creencia de que traducir libros equivale a importar, a transferir cultura, desde una sociedad nacional a otra, y de que esa transferencia debe hacerse entendiendo el momento en que nació cada libro.

Directores:
Luis García San Miguel y Eloy García

John Locke

Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil

Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil

Traducción, introducción y notas
CARLOS MELLIZO
Estudio preliminar
PETER LASLETT

tecnos

que aparecen en *Two Treatises of Government,* Thomas I. Cook (ed.), Hafner, Nueva York, 1947.

Hay muchas otras ediciones modernizadas del *Tratado,* pero me limito a mencionar aquí las consultadas por mí, y que sólo difieren de la de Cook en detalles menores: *Second Treatise of Government,* C. B. Macpherson (ed.), Hackett, Indianápolis, 1980, y *Treatise of Civil Government and A Letter Concerning Toleration,* C. L. Sherman (ed.), Irvington, Nueva York, 1979.

Las notas de Locke que pertenecen al texto original quedan así indicadas; las mías siguen la misma numeración y van encerradas entre corchetes. Quiero agradecer al profesor David R. Cunningham su valiosa ayuda en la interpretación de los textos clásicos que aparecen en la obra y que doy en su versión latina y en traducción castellana.

C. M.

SEGUNDO TRATADO SOBRE EL GOBIERNO CIVIL.

UN ENSAYO ACERCA DEL VERDADERO ORIGEN, ALCANCE Y FIN DEL GOBIERNO CIVIL

PREFACIO DE LOCKE A LA PRIMERA EDICIÓN DE LOS *DOS TRATADOS SOBRE EL GOBIERNO CIVIL* (1690)

Lector:

Tienes en tus manos el comienzo y el fin de un discurso acerca del Gobierno. No merece la pena que te diga por qué el destino dispuso de otra manera de los papeles que deberían haber llenado la parte intermedia y que eran más que todo el resto. Estos otros papeles que quedan espero que sean suficientes para establecer el trono de nuestro Gran Restaurador, Nuestro actual Rey Guillermo, para validar su título, el cual siendo el más legítimo de todos, él posee con mayor plenitud y claridad que ningún otro Príncipe de la Cristiandad, y para justificar ante el mundo al pueblo de Inglate-

rra, cuyo amor a sus justos y naturales derechos, junto con su resolución de preservarlos, salvaron a la Nación cuando ésta se hallaba al borde de la esclavitud y de la ruina. Si estos papeles contienen la prueba que creo que es posible encontrar en ellos, no echaremos en gran falta los otros que se han perdido, y mi lector quedará satisfecho aun sin tenerlos. Pues creo que no dispongo ni del tiempo ni de las ganas de repetir mi esfuerzo y llenar de nuevo la parte que falta de mi respuesta a Sir Robert [Filmer], siguiéndolo otra vez por todos esos recovecos y oscuridades con las que nos encontramos en varias ramas de su asombroso sistema. Tanto el Rey como el Cuerpo [Legislativo] de la Nación han refutado con tanta energía su Hipótesis, *que supongo que ningún Cuerpo [Legislativo] que venga después tendrá la confianza de alzarse contra nuestra seguridad común, o la debilidad de dejarse engañar por contradicciones disfrazadas por un estilo popular y frases brillantemente escritas. Pues si alguien se toma el esfuerzo, en aquellas partes que aquí no comentamos, de desnudar los discursos de Sir Robert de expresiones floridas y ambiguas, y de reducir sus palabras a proposiciones directas, claras e inteligibles, comparándolas después entre sí, pronto se dará cuenta de que jamás ha habido tanta labia y tanta palabrería envueltas en biensonante inglés. Si [ese alguien] piensa que no merece la pena examinar sus obras [de Filmer] de arriba abajo, que haga un experimento con esa parte que trata de la usurpación, y que haga todo lo posible, haciendo uso de todas sus facultades, por hacer a Sir Robert inteligible y consistente consigo mismo o con el sentido común. No debería yo hablar ahora tan abiertamente de un caballero a quien no contesté tiempo*

atrás, si no fuera porque en estos últimos años el púlpito se ha adueñado públicamente de sus doctrinas y ha hecho de ellas la teología al uso en nuestros tiempos. Es necesario decir a esos hombres que asumiendo la función de maestros han llevado a otros por el mal camino, qué tipo de autoridad posee su patriarca, al cual han seguido tan a ciegas, para que así puedan, o bien retractarse de lo que han difundido basándose en tan débiles fundamentos, o justificar esos principios que han predicado como verdad evangélica, a pesar de no tener mejor autor que un cortesano inglés. No hubiera yo escrito contra Sir Robert, *ni me hubiese tomado la molestia de mostrar sus errores, inconsistencias y falta de pruebas basadas en la Escritura (a pesar de que él presume tanto de eso y de haber construido todo su sistema sobre ellas), si no hubiera entre nosotros hombres que alabando sus libros y adoptando sus doctrinas, me salvan de ser reprochado por escribir contra un adversario muerto. Han sido tan fanáticos en este punto, que si yo le he hecho algún mal, no podría yo esperar perdón de su parte. Quisiera yo que allí donde ellos han dañado a la verdad y al público, estuvieran igualmente dispuestos a reparar el daño y a dar la importancia debida a esta reflexión, a saber: que no puede haber mayor daño contra un Príncipe y un Pueblo que propagar nociones erróneas acerca del Gobierno, de tal modo que, por fin, no todas las épocas puedan tener razón de quejarse del púlpito. Si hay alguno que, estando verdaderamente interesado en la verdad, se proponga refutar mi* Hipótesis, *le prometo, o bien retractarme de mi posición si se me convence de que debo hacerlo, o responder a sus objeciones. Pero esa persona debe recordar dos cosas:*

Primera, *que detenerse en minucias de expresión o en otros detalles menores de mi discurso no es responder de una manera adecuada a lo que mi libro dice.*

Segunda, *que no les daré a las burlas rango de verdaderos argumentos, y que ni siquiera prestaré atención a ellas. Pero siempre me consideraré obligado a dar adecuada respuesta a cualquiera que seriamente tenga reparos sobre lo que he dicho acerca de algún punto, y le haré ver cuál es la verdadera razón de sus escrúpulos.*

CAPÍTULO 1

1. Habiendo ya mostrado en el discurso anterior:

1) Que Adán no tuvo, ni por derecho natural de paternidad, ni por don positivo de Dios, una tal autoridad sobre sus hijos o un dominio sobre el mundo como los que se ha pretendido asignarle.

2) Que si lo tuvo, sus herederos no poseyeron un derecho así.

3) Que si sus herederos lo tuvieron, como no hay ley de naturaleza ni ley positiva de Dios que determine cuál es el heredero legítimo en todos los casos que puedan darse, el derecho de su sucesión y, consecuentemente, el de asumir el gobierno no pudieron haber sido determinados con certeza.

4) Que incluso si hubieran sido determinados, el conocimiento de cuál es la línea más antigua de la descendencia de Adán se perdió hace tantísimo tiempo, que en las razas de la humanidad y en las familias del

mundo no queda ya ninguna que tenga preeminencia sobre otra y que pueda reclamar ser la más antigua y poseer el derecho hereditario.

Como todas estas premisas han quedado, según pienso, claramente probadas, es imposible que quienes ahora gobiernan en la tierra se beneficien en modo alguno o deriven la menor traza de autoridad de lo que se considera fuente de todo poder: el dominio privado y la jurisdicción paternal de Adán. De manera que quien no quiera dar justo motivo para pensar que todo gobierno en este mundo es solamente el producto de la fuerza y de la violencia, y que los hombres viven en comunidad guiados por las mismas reglas que imperan entre las bestias —según las cuales es el más fuerte el que se alza con el poder—, sentando, así, los cimientos del desorden perpetuo, de la malicia, del tumulto, de la sedición y de la rebelión —cosas contra las que los defensores de dicha hipótesis gritan a voz en cuello—, debe necesariamente encontrar otra teoría que explique el surgimiento del gobierno y del poder político, y otro modo de designar y conocer a las personas que lo tienen, diferente del que sir Robert Filmer[1] nos ha enseñado.

2. Para este propósito, creo que no estará de más el que yo establezca lo que entiendo por poder político, a fin de que el poder de un magistrado sobre su súbdito pueda distinguirse del que posee un padre sobre sus hijos, un amo sobre sus siervos, un esposo sobre su mujer y un señor sobre su esclavo. Todos estos poderes, que son distintos entre sí, se reúnen a veces en un mismo hombre; mas si estudiamos a este hombre según estas diferentes relaciones, ello podrá ayudarnos a distinguir unos poderes de otros, y nos mostrará la diferencia que existe entre quien gobierna un Estado y un padre de familia o un capitán de galeras.

[1] [Sir Robert Filmer, autor de *Patriarcha,* opúsculo de inspiración hobbesiana cuyas doctrinas Locke se propuso refutar en su *Primer Tratado.* La obrita de Filmer, compuesta antes de 1653, fue publicada póstumamente en 1680.]

3. Considero, pues, que el poder político es el derecho de dictar leyes bajo pena de muerte y, en consecuencia, de dictar también otras bajo penas menos graves, a fin de regular y preservar la propiedad y emplear la fuerza de la comunidad en la ejecución de dichas leyes y en la defensa del Estado frente a injurias extranjeras. Y todo ello con la única intención de lograr el bien público.

CAPÍTULO 2

DEL ESTADO DE NATURALEZA

4. Para entender el poder político correctamente, y para deducirlo de lo que fue su origen, hemos de considerar cuál es el estado en que los hombres se hallan por naturaleza. Y es éste un estado de perfecta libertad para que cada uno ordene sus acciones y disponga de posesiones y personas como juzgue oportuno, dentro de los límites de la ley de naturaleza, sin pedir permiso ni depender de la voluntad de ningún otro hombre.

Es también un estado de igualdad, en el que todo poder y jurisdicción son recíprocos, y donde nadie los disfruta en mayor medida que los demás. Nada hay más evidente que el que criaturas de la misma especie y rango, nacidas todas ellas para disfrutar en conjunto las mismas ventajas naturales y para hacer uso de las mismas facultades, hayan de ser también iguales entre sí, sin subordinación o sujeción de unas a otras, a menos

que el amo y señor de todas ellas, por alguna declaración manifiesta de su voluntad, ponga a una por encima de otra, y le confiera, mediante un evidente y claro nombramiento, un derecho indudable de dominio y de soberanía.

5. El juicioso Hooker[2] considera esta igualdad natural entre los hombres como algo tan evidente en sí mismo y tan incuestionable, que hace de ello el fundamento de esa obligación que tienen los hombres de amarse mutuamente, sobre la cual basa los deberes que tenemos para con los otros y de la cual deduce las grandes máximas de la justicia y de la caridad. Sus palabras son éstas:

> La consideración de la igualdad natural ha hecho que los hombres sepan que no es menor su deber de amar a los otros que el de amarse a sí mismos. Pues todas aquellas cosas que son iguales deben necesariamente medirse de una misma manera. Si yo no puedo evitar el deseo de recibir el bien de cualquier otro hombre en la medida en que este otro hombre desea también recibirlo en su propia alma, ¿cómo podré esperar que sea satisfecha parte alguna de ese deseo mío, si no me cuido de satisfacer el deseo semejante que sin duda tiene lugar en los demás, siendo todos de una misma naturaleza? Ofrecer a los otros hombres algo que repugne ese deseo suyo tiene por fuerza que causar en ellos el mismo pesar que causaría en mí. De tal manera, que si yo daño a alguien, debo esperar sufrir, pues no hay razón para que los otros muestren para conmigo más amor que el que yo he mostrado para con ellos. Por lo tanto, mi deseo de ser amado todo lo posible por aquellos que son naturalmente iguales a mí me impone el deber natural de concederles a ellos

---

[2] [Richard Hooker (1554-1600). Eclesiástico de la Reforma, teólogo de la Iglesia Anglicana. Su obra más conocida, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity,* es la que Locke cita a continuación.]

el mismo afecto. Y ningún hombre ignora las varias reglas y cánones que la razón natural ha deducido de esa relación de igualdad que existe entre nosotros y los que son como nosotros. (*Eccl. Pol.* lib. i.)

6. Mas aunque éste sea un estado de libertad, no es, sin embargo, un estado de licencia. Pues aunque, en un estado así, el hombre tiene una incontrolable libertad de disponer de su propia persona o de sus posesiones, no tiene, sin embargo, la libertad de destruirse a sí mismo, ni tampoco a ninguna criatura de su posesión, excepto en el caso de que ello sea requerido por un fin más noble que el de su simple preservación. El estado de naturaleza tiene una ley de naturaleza que lo gobierna y que obliga a todos; y la razón, que es esa ley, enseña a toda la humanidad que quiera consultarla que siendo todos los hombres iguales e independientes, ninguno debe dañar a otro en lo que atañe a su vida, salud, libertad o posesiones. Pues como los hombres son todos obra de un omnipotente e infinitamente sabio Hacedor, y todos siervos de un señor soberano enviado a este mundo por orden suya y para cumplir su encargo, todos son propiedad de quien los ha hecho, y han sido destinados a durar mientras a Él le plazca, y no a otro. Y así, habiendo sido todos los hombres dotados con las mismas facultades, y al participar todos de una naturaleza común, no puede suponerse que haya entre nosotros una subordinación que nos dé derecho a destruir al prójimo como si éste hubiese sido creado para nuestro uso, igual que ocurre con esas criaturas que son inferiores a nosotros. Por la misma razón que cada uno se ve obligado a preservarse a sí mismo y a no destruirse por propia voluntad, también se verá obligado a preservar al resto de la humanidad en la medida en

que le sea posible, cuando su propia preservación no se ve amenazada por ello; y a menos que se trate de hacer justicia con quien haya cometido una ofensa, no podrá quitar la vida, ni entorpecerla, ni poner obstáculo a los medios que son necesarios para preservarla, atentando contra la libertad, la salud, los miembros o los bienes de otra persona.

7. Y para que todos los hombres se abstengan de invadir los derechos de los otros y de dañarse mutuamente, y sea observada esa ley de naturaleza que mira por la paz y la preservación de toda la humanidad, los medios para poner en práctica esa ley les han sido dados a todos los hombres, de tal modo que cada uno tiene el derecho de castigar a los transgresores de dicha ley en la medida en que ésta sea violada. Pues la ley de naturaleza, igual que todas las demás leyes que afectan a los hombres en este mundo, sería vana si no hubiese nadie que, en el estado natural, tuviese el poder de ejecutar dicha ley protegiendo al inocente y poniendo coto al ofensor. Y si en el estado natural cualquier persona puede castigar a otra por el mal que ha hecho, todos pueden hacer lo mismo; pues en ese estado de perfecta igualdad en el que no hay superioridad ni jurisdicción de uno sobre otro, cualquier cosa que uno pueda hacer para que se cumpla esa ley será algo que todos los demás tendrán también el mismo derecho de hacer.

8. Y así es como en el estado de naturaleza un hombre llega a tener poder sobre otro. Pero no se trata de un poder absoluto o arbitrario que permita a un hombre, cuando un criminal ha caído en sus manos, hacer con él lo que venga dictado por el acalorado apasiona-

miento o la ilimitada extravagancia de su propia voluntad, sino únicamente castigarlo según los dictados de la serena razón y de la conciencia, asignándole penas que sean proporcionales a la transgresión y que sirvan para que el criminal repare el daño que ha hecho y se abstenga de recaer en su ofensa. Pues éstas son las dos únicas razones que permiten a un hombre dañar legalmente a otro, es decir, castigarlo. Al transgredir la ley de naturaleza, el que realiza una ofensa está declarando que vive guiándose por reglas diferentes de las que manda la razón y la equidad común, las cuales son las normas que Dios ha establecido para regular las acciones de los hombres en beneficio de su seguridad mutua. Y así el transgresor es un peligro para la humanidad; pues las ataduras que impedían a los hombres herirse y hacerse violencia unos a otros han sido por él cortadas y rotas. Lo cual, al constituir una transgresión contra toda la especie y contra la paz y seguridad que estaban garantizadas por la ley de naturaleza, permitirá que cada hombre, en virtud del derecho que tiene de preservar al género humano en general, pueda contener o, si es necesario, destruir aquellas cosas que le sean nocivas, y castigar así a quien haya transgredido esa ley haciendo de este modo que se arrepienta de haberlo hecho. Y, mediante este procedimiento, lograr que el delincuente se abstenga de volver a cometer el mismo delito, y disuadir con el ejemplo a otros para que tampoco lo cometan. Y en este caso y con base en este fundamento, *cada hombre tiene el derecho de castigar al que comete una ofensa, y de ser ejecutor de la ley de naturaleza.*

9. Sin duda esta doctrina les resultará muy extraña a algunos hombres. Mas antes de que la condenen, quiero que me expliquen con qué derecho puede un príncipe o un Estado dar muerte o castigar a un extranjero por un crimen que éste haya cometido en dicho Estado. Es seguro que sus leyes, sancionadas por la voluntad expresa de la legislatura, no alcanzan a un ciudadano extranjero, ni se refieren a él, ni tiene éste obligación alguna de prestarles atención. La autoridad legislativa por la cual esas leyes obligan a los súbditos del Estado no tiene poder sobre él. Aquellos que poseen el poder supremo de hacer leyes en Inglaterra, Francia, u Holanda son, con respecto a un nativo de la India o de cualquier otra parte del mundo, hombres sin autoridad; y, por lo tanto, si no fuera porque, en virtud de la ley de naturaleza, cada hombre tiene el poder de castigar las ofensas que se cometen contra ella, según lo que serenamente juzgue que es el castigo oportuno en cada caso, no veo cómo los magistrados de una comunidad podrían castigar a un ciudadano extranjero, nacido en otro país; pues, en lo que a un ciudadano así se refiere, los magistrados no tienen más poder que el que, de manera natural, cada hombre puede tener sobre otro hombre.

10. Además del crimen que consiste en violar la ley y apartarse de la recta norma de la razón, siempre que un hombre se convierte en un degenerado y declara que está apartándose de los principios de la naturaleza humana y que es una criatura nociva, hay una injuria común, cometida contra alguna persona; y siempre hay un hombre que sufre daño como consecuencia de esta transgresión. En un caso así, quien ha padecido el daño tiene, además del derecho de castigar —derecho que comparte con otros hombres—, un derecho particular de buscar reparación de quien le ha causado ese

daño. Y cualquier otra persona que considere esto justo puede unirse a quien ha sido dañado, asistiéndole en el propósito de recuperar del ofensor lo que sea necesario para satisfacer el daño que la víctima ha sufrido.

11. De estos dos distintos derechos —el de castigar el crimen a fin de contenerlo y de impedir que vuelva a cometerse, derecho que tiene todo el mundo; y el de buscar reparación, derecho que sólo pertenece a quien ha sido injuriado— proviene el que el magistrado, quien por ser tal tiene el derecho común de castigar, pueda en muchas ocasiones, cuando el bien público no exige que la ley se ejecute, remitir el castigo, por su propia autoridad, correspondiente a las ofensas criminales cometidas; sin embargo, no podrá perdonar la satisfacción que se le debe a la persona privada que haya recibido el daño. Quien ha sufrido el daño tiene el derecho de exigir, en su propio nombre, una reparación, y es él y sólo él quien puede perdonarla. La persona dañada tiene el poder de apropiarse de los bienes o del servicio del ofensor. Y ello es así por el derecho de autoconservación; pues cada hombre tiene el poder de castigar el crimen a fin de prevenir que vuelva a ser cometido; y tiene ese poder en virtud de su derecho de conservar a toda la humanidad y de hacer todo lo que estime razonable para alcanzar ese propósito. Y así es como cada hombre, en el estado de naturaleza, tiene el poder de matar a un asesino, para disuadir a otro de cometer la misma injuria, la cual no admite reparación, sentando ejemplo en lo que se refiere al castigo que debe aplicársele; y tiene también el poder de proteger a los hombres de los ataques de un criminal que, habiendo renunciado a hacer uso de la razón —esa regla y norma común que Dios ha dado a la humanidad—, ha declarado la guerra a todo el género humano al haber cometido injusta violencia matando a uno de sus miembros; y, por lo tanto, puede ser destruido como si fuera un león, un tigre o una de esas bestias salvajes entre las cuales los hombres no pueden vivir ni encontrar seguridad. Y en esto se funda esa gran ley de naturaleza: «Quien derrama la sangre de un hombre está sujeto a que otro hombre derrame la suya». Y Caín estaba tan profundamente convencido de que todo hombre tenía el derecho de destruir a un criminal así que, tras asesinar a su hermano, gritó: «Cualquiera que me encuentre me matará.» Así de claro estaba escrito este precepto en los corazones de los hombres.

12. Por esta misma razón puede un hombre, en el estado de naturaleza, castigar también otros infringimientos menores de esa ley. Acaso alguien pudiera preguntar: ¿con la muerte? Y respondo: cada transgresión puede ser castigada en el grado y con la severidad que sea suficiente para que el ofensor salga perdiendo, para darle motivo a que se arrepienta de su acción y para atemorizar a otros con el fin de que no cometan un hecho semejante. Cada ofensa que puede ser cometida en el estado de naturaleza puede ser castigada en misma medida en que puede serlo dentro de un Estado; pues, aunque rebasaría los límites de mi presente propósito el entrar en los particulares de la ley de naturaleza o en sus grados de castigo, es evidente, en cualquier caso, que dicha ley existe, y que es tan inteligible y clara para una criatura racional y para un estudioso de tal ley como lo son las leyes positivas de los Estados. Y hasta es posible que sea más clara aún, en cuanto que los dictados

de la razón son más fáciles de entender que las intrincadas fabricaciones de los hombres, las cuales obedecen a la necesidad de traducir en palabras una serie de intereses escondidos y contrarios. Tal cosa son, ciertamente, muchas de las leyes municipales de los diferentes países; y sólo resultan justas cuando se basan en la ley de naturaleza mediante la cual deben ser reguladas e interpretadas.

13. A esta extraña doctrina —es decir, a la doctrina de que en el estado de naturaleza cada hombre tiene el poder de hacer que se ejecute la ley natural— se le pondrá, sin duda, la objeción de que no es razonable que los hombres sean jueces de su propia causa; que el amor propio los hará juzgar en favor de sí mismos y de sus amigos, y que, por otra parte, sus defectos naturales, su pasión y su deseo de venganza los llevarán demasiado lejos al castigar a otros, de lo cual sólo podrá seguirse la confusión y el desorden; y que, por lo tanto, es Dios el que ha puesto en el mundo los gobiernos, a fin de poner coto a la parcialidad y violencia de los hombres[3]. Concedo sin reservas que el gobierno civil ha de ser el remedio contra las inconveniencias que lleva consigo el estado de naturaleza, las cuales deben ser, ciertamente, muchas cuando a los hombres se les deja ser jueces de su propia causa. Pues no es fácil imaginar que quien fue tan injusto como para cometer una injuria contra su prójimo sea al mismo tiempo tan justo como para castigarse a sí mismo por ello. Pero quiero que quienes me hagan esta objeción recuerden que los monarcas absolutos

[3] [Clara alusión a Hobbes y a la justificación del gobierno absoluto que constituye el punto central de *Leviatán*.]

son también simples hombres; y si el gobierno ha de ser el remedio de esos males que se siguen necesariamente del que los hombres sean jueces de su propia causa, siendo, pues, el estado de naturaleza algo insoportable, desearía saber qué clase de gobierno será, y si resultará mejor que el estado de naturaleza, aquel en el que un hombre, con mando sobre la multitud, tiene la libertad de juzgar su propia causa y de hacer con sus súbditos lo que le parezca, sin darle a ninguno la oportunidad de cuestionar o controlar a quien gobierna según su propio gusto, y a quien debe someterse en todo lo que haga, ya sean sus acciones guiadas por la razón, por el error o por el apasionamiento. Mucho mejor sería la condición del hombre en su estado natural, donde, por lo menos, los individuos no están obligados a someterse a la injusta voluntad del prójimo; y si el que juzga lo hace mal, ya sea en su propia causa o en la de otro, será responsable por ello ante el resto de la humanidad.

14. Suele hacerse con frecuencia la pregunta siguiente, que es considerada como poderosa objeción: «¿Dónde pueden encontrarse hombres que existan en un estado natural así? ¿Existieron alguna vez?». A esta pregunta baste por ahora responder diciendo que, como todos los príncipes y jefes de los gobiernos independientes del mundo entero se encuentran en un estado de naturaleza, es obvio que nunca faltaron en el mundo, ni nunca faltarán hombres que se hallen en tal estado. He dicho todos los gobernantes de comunidades independientes, ya estén ligadas con otras o no; pues no todo pacto pone fin al estado de naturaleza entre los hombres, sino solamente el que los hace establecer el acuerdo mutuo de entrar en una comunidad y formar un

cuerpo político. Hay otras promesas y convenios que los hombres pueden hacer entre sí, sin dejar por ello el estado de naturaleza. Las promesas y compromisos de trueque, etc., entre los dos hombres en la isla desierta mencionados por Garcilaso de la Vega en su *Historia del Perú*[4], o entre un suizo y un indio en las selvas de América, los obligan a ambos, aunque siguen hallándose en un estado de naturaleza el uno con respecto al otro. Pues la sinceridad y la fe en el prójimo son cosas que pertenecen a los hombres en cuanto tales, y no en cuanto miembros de una sociedad.

15. A quienes dicen que nunca hubo hombres en el estado de naturaleza no sólo me opongo recurriendo a la autoridad del juicioso Hooker (*Eccl. Pol.* i., sección 10) cuando nos dice que:

> Las leyes que han sido aquí mencionadas (*i.e.,* las leyes de naturaleza) obligan a los hombres de manera absoluta en la medida en que son hombres, aunque jamás hayan establecido una asociación ni un acuerdo solemne entre ellos acerca de lo que tienen o no tienen que hacer. Además, no somos capaces de proporcionarnos por nosotros mismos aquellas cosas que son necesarias para la vida que nuestra naturaleza desea, una vida que responda a la dignidad humana. Por lo tanto, para suplir esos defectos e imperfecciones que están en nosotros cuando vivimos aislados y en soledad, nos vemos naturalmente inclinados a buscar la comunicación y la compañía con otros. Ésta fue la causa de que los hombres se unieran entre sí en las primeras sociedades políticas.

Yo voy todavía más allá y afirmo que los hombres se hallan naturalmente en un estado así, y que en él permanecen hasta que, por su propio consentimiento, se hacen a sí mismos miembros de alguna sociedad política; y no dudo que en lo que sigue del presente discurso ello quedará muy claro.

[4] [Garcilaso de la Vega (1535-1616), llamado también *Inca* Garcilaso, fue el primer historiador indígena en la América española.]

CAPÍTULO 3

DEL ESTADO DE GUERRA

16. El estado de guerra es un estado de enemistad y destrucción; y, por lo tanto, cuando se declara mediante palabras o acciones, no como resultado de un impulso apasionado y momentáneo, sino con una premeditada y establecida intención contra la vida de otro hombre, pone a éste en un estado de guerra contra quien ha declarado dicha intención. Y de este modo expone su vida al riesgo de que sea tomada por aquél o por cualquier otro que se le una en su defensa y haga con él causa común en el combate. Pues es razonable y justo que yo tenga el derecho de destruir a quien amenaza con destruirme a mí. En virtud de la ley fundamental de naturaleza, un hombre debe conservarse a sí mismo hasta donde le resulte posible; y si todos no pueden ser preservados, la salvación del inocente ha de tener preferencia. Y un hombre puede destruir a otro que

le hace la guerra, o a aquel en quien ha descubierto una enemistad contra él, por las mismas razones que puede matar a un lobo o a un león. Porque los hombres así no se guían por las normas de la ley común de la razón, y no tienen más regla que la de la fuerza y la violencia. Y, por consiguiente, pueden ser tratados como si fuesen bestias de presa: esas criaturas peligrosas y dañinas que destruyen a todo aquel que cae en su poder.

17. Y de aquí viene el que quien intenta poner a otro hombre bajo su poder absoluto se pone a sí mismo en una situación de guerra con él; pues esa intención ha de interpretarse como una declaración o señal del que quiere atentar contra su vida. Porque yo tengo razón cuando concluyo que aquel que quiere ponerme bajo su poder sin mi consentimiento podría utilizarme a su gusto en cuanto me tuviera, y podría asimismo destruirme en cuanto le viniese en gana. Pues nadie desearía tenerme bajo su poder absoluto, si no fuera para obligarme a hacer cosas que van contra mi voluntad, es decir, para hacer de mí un esclavo. Estar libre de esa coacción es lo único que puede asegurar mi conservación; y la razón me aconseja considerar a un hombre tal como a un enemigo de mi conservación, capaz de privarme de esa libertad que me protege. Aquel que, en el estado de naturaleza, arrebatase la libertad de algún otro que se encuentra en dicho estado debe ser considerado, necesariamente, como alguien que tiene la intención de arrebatar también todo lo demás, pues la libertad es el fundamento de todas las otras cosas. Del mismo modo, aquel que en el estado de sociedad arrebata la libertad que pertenece a los miembros de esa sociedad o Estado debe ser considerado como alguien que tiene la

intención de apropiarse también de todo lo demás, y debe ser mirado igual que lo haríamos en un estado de guerra.

18. Esto hace que sea legal el que un hombre mate a un ladrón que no le ha hecho el menor daño ni ha declarado su intención de atentar contra su vida, y se ha limitado, haciendo uso de la fuerza, a tenerlo en su poder arrebatando a ese hombre su dinero o cualquier otra cosa que se le antoje. Pues cuando alguien hace uso de la fuerza para tenerme bajo su poder, ese alguien, diga lo que diga, no logrará convencerme de que una vez que me ha quitado la libertad, no me quitará también todo lo demás cuando me tenga en su poder. Y, por consiguiente, es legal que yo lo trate como a persona que ha declarado hallarse en un estado de guerra contra mí; es decir, que me está permitido matarlo si puedo, pues ése es el riesgo al que se expone con justicia quien introduce un estado de guerra y es en ella el agresor.

19. Aquí tenemos la clara diferencia entre el estado de naturaleza y el estado de guerra; y a pesar de que algunos los han confundido[5], se diferencian mucho el uno del otro. Pues el primero es un estado de paz, buena voluntad, asistencia mutua y conservación, mientras que el segundo es un estado de enemistad, malicia, violencia y mutua destrucción. Propiamente hablando, el estado de naturaleza es aquel en el que los hombres viven juntos conforme a la razón, sin un poder terrenal, común y superior a todos, con autoridad para juzgarlos. Pero la fuerza, o una intención declarada de utilizar la fuerza sobre la persona de otro individuo allí donde no hay un poder superior y común al que recurrir para encontrar en él alivio, es el estado de guerra; y es la falta de la oportunidad de apelar lo que le da al hombre el derecho de hacer la guerra a un agresor, incluso aunque éste viva en sociedad y sea un conciudadano. Por eso, a un ladrón al cual yo no puedo dañar sino recurriendo a la ley cuando ya me ha robado todo lo que tengo, puedo, sin embargo, matarlo, aunque sólo quiera robarme mi caballo o mi gabán[6]; porque la ley, que fue hecha para mi protección, me permite, cuando ella no puede intervenir en favor de la defensa de mi vida en el momento en que ésta es amenazada por la fuerza, vida que, una vez que se pierde, ya no puede recuperarse, me permite, digo, defenderme a mí mismo; y me da también el derecho de hacer la guerra y la libertad de matar al agresor. Porque el agresor no me concede tiempo para apelar a nuestro juez común ni para esperar la decisión de la ley en aquellos casos en los que, ante pérdida tan irreparable, no puede haber remedio para el daño causado. La falta de un juez común que posea autoridad pone a todos los hombres en un estado de naturaleza; la fuerza que se ejerce sin derecho y que atenta contra la persona de un individuo produce un estado de guerra, tanto en los lugares donde hay un juez común como en los que no lo hay.

[5] [Nueva alusión a Hobbes. Ya no señalaremos todas las que hay en el texto.]

[6] [La distinción entre ambos casos es clara. Ante el hecho consumado, sólo cabe recurrir a la ley. Pero cuando el delito, aunque sea menor, no se ha cometido aún, es lícito poner todos los medios necesarios para impedirlo.]

20. Pero cuando la fuerza deja de ejercerse, cesa el estado de guerra entre quienes viven en sociedad, y ambos bandos están sujetos al justo arbitrio de la ley. Pues entonces queda abierto el recurso de buscar remedio para las injurias pasadas, y para prevenir daños futuros. Mas allí donde no hay lugar a apelaciones —como ocurre en el estado de guerra— por falta de leyes positivas y de jueces autorizados a quienes poder apelar, el estado de guerra continúa una vez que empieza; y el inocente tiene derecho de destruir al otro con todos los medios posibles, hasta que el agresor ofrezca la paz y desee la reconciliación en términos que puedan reparar el daño que ya ha hecho, y que den seguridades futuras al inocente. Es más: allí donde la posibilidad de apelar a la ley y a los jueces constituidos está abierta, pero el remedio es negado por culpa de una manifiesta perversión de la justicia y una obvia tergiversación de las leyes para proteger o dejar indemnes la violencia o las injurias cometidas por algunos hombres o por un grupo de hombres, es difícil imaginar otro estado que no sea el de guerra; pues siempre que se hace uso de la violencia o se comete una injuria, aunque estos delitos sean cometidos por manos de quienes han sido nombrados para administrar justicia, seguirán siendo violencia e injuria, por mucho que se disfracen con otros nombres ilustres o con pretensiones o apariencias de leyes. Pues es el fin de las leyes proteger y restituir al inocente mediante una aplicación imparcial de las mismas, y tratando por igual a todos los que a ellas están sometidos. Siempre que no se hace algo *bona fide,* se está declarando la guerra a las víctimas de una acción así; y cuando los que sufren no tienen el recurso de apelar en la tierra a alguien que les dé la razón, el único remedio que les queda en casos de este tipo es apelar a los Cielos.

21. Para evitar este estado de guerra —en el que sólo cabe apelar al Cielo, y que puede resultar de la menor disputa cuando no hay una autoridad que decida entre las partes en litigio— es por lo que, con gran razón, los hombres se ponen a sí mismos en un estado de sociedad y abandonan el estado de naturaleza. Porque allí donde hay una autoridad, un poder terrenal del que puede obtenerse reparación apelando a él, el estado de guerra queda eliminado y la controversia es decidida por dicho poder. Si hubiese habido un tribunal así, alguna jurisdicción terrenal superior para determinar justamente el litigio entre Jefté y los amonitas[7], nunca habrían llegado a un estado de guerra; mas vemos que Jefté se vio obligado a apelar al Cielo: «En este día —dice— sea el Señor, que es también Juez, quien juzgue entre los hijos de Israel y los hijos de Ammón» (*Jueces* xi. 27); y tras decir esto, basándose en su apelación, persiguió al enemigo y condujo sus ejércitos a la batalla. Por lo tanto, en aquellas controversias en las que se plantea la cuestión de «¿Quién será aquí el juez?» no quiere decirse con ello «quién decidirá esta controversia»; pues todo el mundo sabe que lo que Jefté está aquí diciéndonos es que «el Señor, que es también Juez», es el que habrá de decidirla. Cuando no hay un juez sobre la tierra, la apelación se dirige al Dios que está en los Cielos. Así, esa cuestión no puede significar «quién juzgará si otro se ha puesto en un estado de gue-

[7] [La historia de Jefté y de su controversia con los hijos de Ammón queda narrada en *Jueces* x. 6 - xi. 33.]

rra contra mí, y si me está permitido, como hizo Jefté, apelar al Cielo para resolverla». Pues en esto soy yo el único juez en mi propia conciencia, y el que, en el gran día[8], habrá de dar cuenta al Juez Supremo de todos los hombres.

[8] [Es decir, el día del Juicio Final.]

CAPÍTULO 4

DE LA ESCLAVITUD

22. La libertad natural del hombre consiste en estar libre de cualquier poder superior sobre la tierra, y en no hallarse sometido a la voluntad o a la autoridad legislativa de hombre alguno, sino adoptar como norma, exclusivamente, la ley de naturaleza. La libertad del hombre en sociedad es la de no estar bajo más poder legislativo que el que haya sido establecido por consentimiento en el seno del Estado, ni bajo el dominio de lo que mande o prohíba ley alguna, excepto aquellas leyes que hayan sido dictadas por el poder legislativo de acuerdo con la misión que le hemos confiado. Por lo tanto, la libertad no es lo que sir Robert Filmer nos dice (*O. A.* 55)[9]: «una libertad para que cada uno haga lo que le plazca, o viva como guste, sin sujetarse a ley algu-

[9] [*Observations upon Aristotle's Politics* (1652).]

na»; sino que la libertad de los hombres en un régimen de gobierno es la de poseer una norma pública para vivir de acuerdo con ella; una norma común establecida por el poder legislativo que ha sido erigido dentro de una sociedad; una libertad para seguir los dictados de mi propia voluntad en todas esas cosas que no han sido prescritas por dicha norma; un no estar sujetos a la inconstante, incierta, desconocida y arbitraria voluntad de otro hombre, del mismo modo que la libertad natural consiste en no tener más trabas que las impuestas por la ley de naturaleza.

23. Ese estar libres de un poder absoluto y arbitrario es tan necesario, y está tan íntimamente vinculado a la conservación de un hombre, que nadie puede renunciar a ello sin estar renunciando al mismo tiempo a lo que permite su autoconservación y su vida. Pues un hombre sin poder sobre su propia vida no puede, por contrato o acuerdo otorgado por su propio consentimiento, ponerse bajo el absoluto poder arbitrario de otro que le arrebate esa vida cuando se le antoje. Nadie puede otorgar más poder del que tiene; y quien no tiene el poder de quitarse a sí mismo la vida no puede darle a otro hombre poder sobre ella. Ciertamente, a quien ha renunciado a su propia vida por causa de algún acto que merece la muerte puede que le sea concedida alguna prórroga por aquel que le tiene en su poder, y que, mientras tanto, lo emplee en su servicio; haciendo esto, no le estará causando injuria, pues quien encuentre la dureza de la esclavitud más onerosa que el hecho de perder la vida, siempre tendrá en su poder, con sólo desobedecer la voluntad de su amo, hacer que caiga sobre sí la muerte que desea.

24. Ésta es la verdadera condición de la esclavitud, la cual no es otra cosa que «el estado de guerra continuado entre un legítimo vencedor y su cautivo». Pues, si se realiza un acuerdo entre ambos, y pactan que uno limite su poder a cambio de que el otro preste obediencia, el estado de guerra y esclavitud cesarán mientras ese pacto se respete. Porque, como ya ha quedado dicho, ningún hombre puede conceder a otro, mediante acuerdo, lo que él no tiene consigo, a saber, el poder sobre su propia vida.

Reconozco que, entre los judíos, y también en otros pueblos, vemos que los hombres se vendían a sí mismos; pero es claro que sólo se entregaban para la realización de trabajos serviles, y no para ser esclavos. Pues es evidente que la persona vendida no estaba bajo un poder absoluto, arbitrario y despótico. El amo nunca tenía el poder de matar a quien, después de un cierto tiempo, estaba obligado a librar de su servicio; y el amor de un siervo así estaba tan lejos de poseer un poder arbitrario sobre la vida de dicho siervo, que ni siquiera podía mutilarlo. Y cuando el siervo perdía un ojo o un diente, ello lo ponía en libertad (*Éxodo* xxi).

CAPÍTULO 5

DE LA PROPIEDAD

25. Tanto si consideramos la razón natural, la cual nos dice que, una vez que nacen, los hombres tienen derecho a su autoconservación y, en consecuencia, a comer, a beber y a beneficiarse de todas aquellas cosas que la naturaleza procura para su subsistencia, como si nos atenemos a la revelación, la cual nos da cuenta de los dones mundanales que Dios otorgó a Adán, a Noé y a sus hijos, es sobremanera evidente que Dios, como dice el rey David (*Salmos* cxv. 16), «ha dado la tierra a los hijos de los hombres», es decir, que se la ha dado a toda la humanidad para que ésta participe en común de ella. Mas, admitido esto, a algunos les resulta muy difícil entender cómo podrá un individuo particular tener posesión de cosa alguna. No sólo me limitaré a responder que, si es difícil justificar la propiedad partiendo de la suposición de que Dios entregó el mundo a Adán y a

su posteridad para que todos lo tuvieran en común, sería también imposible que nadie, excepto un monarca universal, tuviese propiedad alguna si suponemos que Dios dio el mundo a Adán y a sus sucesores directos, excluyendo al resto de la humanidad; no me limitaré a la respuesta que acabo de dar, digo, sino que también mostraré cómo los hombres pueden llegar a tener en propiedad varias parcelas de lo que Dios entregó en común al género humano; y ello, sin necesidad de que haya un acuerdo expreso entre los miembros de la comunidad.

26. Dios, que ha dado en común el mundo a los hombres, también les ha dado la razón, a fin de que hagan uso de ella para conseguir mayor beneficio de la vida, y mayores ventajas. La tierra y todo lo que hay en ella le fueron dados al hombre para soporte y comodidad de su existencia. Y aunque todos los frutos que la tierra produce naturalmente, así como las bestias que de ellos se alimentan, pertenecen a la humanidad comunitariamente, al ser productos espontáneos de la naturaleza; y aunque nadie tiene originalmente un exclusivo dominio privado sobre ninguna de estas cosas tal y como son dadas en el estado natural, ocurre, sin embargo, que, como dichos bienes están ahí para uso de los hombres, tiene que haber necesariamente algún medio de apropiárselos antes de que puedan ser utilizados de algún modo o resulten beneficiosos para algún hombre en particular. El fruto o la carne de venado que alimentan al indio salvaje, el cual no ha oído hablar de cotos de caza y es todavía un usuario de la tierra en común con los demás, tienen que ser suyos; y tan suyos, es decir, tan parte de sí mismo, que ningún otro podrá tener

derecho a ellos antes de que su propietario haya derivado de ellos algún beneficio que dé sustento a su vida.

27. Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores pertenecen en común a todos los hombres, cada hombre tiene, sin embargo, una propiedad que pertenece a su propia persona; y a esa propiedad nadie tiene derecho, excepto él mismo. El trabajo de su cuerpo y la labor producida por sus manos podemos decir que son suyos. Cualquier cosa que él saca del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, y la modifica con su labor y añade a ella algo que es de sí mismo, es, por consiguiente, propiedad suya. Pues al sacarla del estado común en el que la naturaleza la había puesto, agrega a ella algo con su trabajo, y ello hace que no tengan ya derecho a ella los demás hombres. Porque este trabajo, al ser indudablemente propiedad del trabajador, da como resultado el que ningún hombre, excepto él, tenga derecho a lo que ha sido añadido a la cosa en cuestión, al menos cuando queden todavía suficientes bienes comunes para los demás.

28. Ciertamente, quien se ha alimentado de las bellotas que él mismo ha recogido de debajo de una encina, o de las manzanas que ha cosechado de los árboles del bosque, puede decirse que se ha apropiado de ellas. Nadie podrá negar que ese alimento es suyo. Pregunto, pues: ¿Cuándo empezaron esos frutos a pertenecerle? ¿Cuando los ha digerido? ¿Cuando los comió? ¿Cuando los coció? ¿Cuando se los llevó a su casa?¿Cuando los cogió en el campo? Es claro que si el hecho de recogerlos no los hizo suyos, ninguna otra cosa podría haberlo hecho. Ese trabajo estableció la distinción entre lo que devino propiedad suya y lo que permaneció siendo propiedad común. El trabajo de recoger esos frutos añadió a ellos algo más de lo que la naturaleza, madre común de todos, había realizado. Y de este modo, dichos frutos se convirtieron en derecho privado suyo. ¿Podrá decir alguno que este hombre no tenía derecho a las bellotas o manzanas que él se apropió de este modo, alegando que no tenía el consentimiento de todo el género humano para tomarlas en pertenencia? ¿Fue un robo el apropiarse de lo que pertenecía comunitariamente a todos? Si el consentimiento de todo el género humano hubiera sido necesario, este hombre se habría muerto de hambre, a pesar de la abundancia que Dios le había dado. Vemos en las tierras comunales que siguen siendo tales por virtud de un convenio que la apropiación de alguna de las partes comunales empieza cuando alguien las saca del estado en que la naturaleza las ha dejado. Sin esto, las tierras comunales no tendrían sentido. Y la apropiación de esta o de aquella parte no depende del consentimiento expreso de todos los comuneros. Así, la hierba que mi caballo ha rumiado, y el heno que mi criado ha segado, y los minerales que yo he extraído de un lugar al que yo tenía un derecho compartido con los demás, se convierten en propiedad mía, sin que haya concesión o consentimiento de nadie. El trabajo que yo realicé sacando esos productos del estado en que se encontraban me ha establecido como propietario de ellos.

29. Si hiciéramos del consentimiento explícito de cada comunero una condición necesaria para que alguien se apropiase alguna parte de lo que ha sido dado comunitariamente, entonces los niños o los criados no

podrían partir la carne que les hubiera sido proporcionada en común por su padre o su amo, sin que éste les asignara a cada uno la parte que les corresponde en particular. Aunque el agua que sale de la fuente sea de todos, ¿quién pondrá en duda que la que está en el cántaro es de quien lo ha llenado? Su trabajo ha tomado esa agua de las manos de la naturaleza, la ha sacado de ese estado en que pertenecía comunitariamente a todos y se la ha apropiado para sí mismo.

30. Así, esta ley de la razón hace que el ciervo sea posesión del indio que lo ha matado; es de su propiedad porque él se ha tomado el trabajo de cazarlo, aunque antes todos tuvieran un derecho comunitario sobre el animal. Y entre aquellos que se cuentan entre la parte civilizada de la humanidad y que han hecho y multiplicado una serie de leyes positivas para determinar la propiedad, esta ley original de naturaleza que se aplicaba antes a los bienes comunes para establecer los orígenes de la apropiación sigue siendo vigente. Y en virtud de ella, cualquier pez que uno pesque en el mar —ese gran bien comunal que continúa perteneciendo por igual a toda la humanidad—, y todo ámbar gris[10] que uno saque a la superficie, será propiedad suya en razón de que esas cosas son el resultado de su trabajo, y de que él fue quien, con su esfuerzo, las sacó del estado en el que la naturaleza las había dejado. E incluso entre nosotros, la liebre que alguien está cazando se considera propiedad de aquel que la persigue durante la caza; pues, tratándose

[10] [Es la sustancia sólida, derivada de una secreción biliar que producen las ballenas, que se utiliza en la fabricación de cosméticos. También se empleaba como medicina anticatarral.]

de un animal que se considera todavía propiedad común de todos, quien dedique tanto esfuerzo a encontrarlo y a perseguirlo con el propósito de sacarlo del estado natural en el que ese animal era aún de la comunidad habrá empezado a poseerlo como algo suyo.

31. Quizá pueda objetarse a esto que «si el hecho de recoger las bellotas y otros frutos de la tierra hace que tengamos derecho a ellos, entonces cualquiera podría aumentar su propiedad tanto como quisiese». A lo cual respondo: no es así. Pues la misma ley de naturaleza que mediante este procedimiento nos da la propiedad, también pone límites a esa propiedad. «Dios nos ha dado todas las cosas en abundancia» (1 *Timoteo* vi. 17) es la voz de la razón confirmada por la inspiración. Pero ¿hasta dónde nos ha dado Dios esa abundancia? Hasta donde podamos disfrutarla. Todo lo que uno pueda usar para ventaja de su vida antes de que se eche a perder será aquello de lo que le esté permitido apropiarse mediante su trabajo. Mas todo aquello que excede lo utilizable será de otros. Dios no creó ninguna cosa para que el hombre la dejara echarse a perder o para destruirla. Y así, considerando la abundancia de provisiones naturales que durante mucho tiempo hubo en el mundo, y la escasez de consumidores; y considerando lo pequeña que sería la parte de esa abundancia que el trabajo de un hombre podría abarcar y acumular con perjuicio para los demás, especialmente si dicho hombre se mantuviese dentro de los límites establecidos por la razón, apropiándose solamente lo que pudiera ser de su uso, sólo pudieron haberse producido muy pocos altercados y discusiones acerca de la propiedad así establecida.

32. Mas, como la cuestión principal acerca de la propiedad no se refiere hoy día a los frutos de la tierra ni a las bestias que en ella habitan, sino a la tierra misma al ser ésta la que contiene y lleva consigo todo lo demás, diré que la propiedad de la tierra se adquiere también, como es obvio, del mismo modo que en el caso anterior. Toda porción de tierra que un hombre labre, plante, mejore, cultive y haga que produzca frutos para su uso será propiedad suya. Es como si, como resultado de su trabajo, este hombre pusiera cercas a esa tierra, apartándola de los terrenos comunales. Este derecho suyo no quedará invalidado diciendo que todos los demás tienen también un derecho igual a la tierra en cuestión y que, por lo tanto, él no puede apropiársela, no puede cercarla sin el consentimiento de todos los demás comuneros, es decir, del resto de la humanidad. Dios, cuando dio el mundo comunitariamente a todo el género humano, también le dio al hombre el mandato de trabajar; y la penuria de su condición requería esto de él. Dios, y su propia razón, ordenaron al hombre que éste sometiera la tierra, esto es, que la mejorara para beneficio de su vida, agregándole algo que fuese suyo, es decir, su trabajo. Por lo tanto, aquel que obedeciendo el mandato de Dios sometió, labró y sembró una parcela de la tierra, añadió a ella algo que era de su propiedad y a lo que ningún otro tenía derecho ni podía arrebatar sin cometer injuria.

33. Y esta apropiación de alguna parcela de tierra, lograda mediante el trabajo empleado en mejorarla, no implicó perjuicio alguno contra los demás hombres. Pues todavía quedaban muchas y buenas tierras, en cantidad mayor de la que los que aún no poseían

terrenos podían usar. De manera que, efectivamente, el que se apropiaba una parcela de tierra no les estaba dejando menos a los otros; pues quien deja al otro tanto como a éste le es posible usar, es lo mismo que si no le estuviera quitando nada en absoluto. Nadie que tuviera todo un río para calmar su sed podría sentirse perjudicado porque un hombre bebiese de esa misma agua, aunque tomase de ella un buen trago. Tanto si se trata de tierras como de agua, allí donde hay cantidad suficiente, el caso es el mismo.

34. Dios ha dado a los hombres el mundo en común; pero como se lo dio para su beneficio y para que sacaran de él lo que más les conviniera para su vida, no podemos suponer que fuese la intención de Dios dejar que el mundo permaneciese siendo terreno comunal y sin cultivar. Ha dado el mundo para que el hombre trabajador y racional lo use; y es el trabajo lo que da derecho a la propiedad, y no los delirios y la avaricia de los revoltosos y los pendencieros. Aquel a quien le ha quedado lo suficiente para su propia mejora no tiene necesidad de quejarse, y no debería interferirse en lo que otro ha mejorado con su trabajo. Si lo hiciera, sería evidente que estaba deseando los beneficios que otro ya había conseguido como fruto de su labor, cosa a la que no tendría derecho. Y no estaría deseando la tierra que Dios le dio en común con los demás, y de la cual quedaba tanta y de tan buena calidad como la que ya había sido poseída, e incluso mucha más de la que él podría utilizar o abarcar con su trabajo.

35. Es cierto que en las tierras comunales de Inglaterra o de cualquier otro país en el que mucha gen-

te con dinero y comercio vive bajo un gobierno, nadie puede cercar o apropiarse parcela alguna sin el consentimiento de todos los co-propietarios. Pues esas tierras llegaron a ser comunales mediante pacto, es decir, por la ley de la tierra, la cual no debe ser violada. Y aunque estos terrenos sean comunales con respecto a algunos hombres, no lo son con respecto a toda la humanidad; sólo son propiedad común dentro de un país determinado, o de una parroquia. Además, la tierra restante, después de la parcelación, no sería tan buena para los demás copropietarios como lo era cuando podían hacer uso de toda ella; lo cual no sucedía al principio cuando la gran tierra comunal del mundo entero empezó a poblarse. La ley bajo la que el hombre vivía le ordenaba que ejerciese la apropiación. Dios, y sus propias necesidades, forzaban al hombre a trabajar. Y lo que había conseguido como resultado de su trabajo era propiedad suya y no podía serle arrebatado. Vemos, pues, que la sumisión o cultivo de la tierra y el dominio sobre ella son cosas que van unidas. La una daba derecho a la otra. De tal manera, que Dios, al mandar que la tierra fuese sometida, estaba dando también la autoridad de apropiársela. Así que es la misma condición de la vida humana, la cual requiere trabajo y bienes materiales en los que trabajar, la que da lugar a que haya posesiones privadas.

36. La naturaleza ha dejado bien sentado cuáles han de ser los límites de la propiedad, pues éstos dependerán del trabajo que realice un hombre y de lo que le resulte conveniente para vivir. Ningún trabajo humano fue capaz de apropiárselo todo; y tampoco podía disfrutar hombre alguno más que de parte pequeña. Según esto, era, por tanto, imposible que ningún hombre se entrometiera en los derechos de otro, o adquiriese propiedad para sí mismo con perjuicio de su vecino, el cual tendría todavía sitio suficiente para adquirir posesiones tan buenas y tan extensas, en la misma cantidad que cuando la apropiación del otro no había tenido lugar. Esta limitación confinaba a cada hombre a obtener posesiones en proporción moderada, y sólo en la medida en que le fuera posible obtener propiedad sin dañar a nadie; así fue en las primeras edades del mundo, cuando los hombres corrían más peligro de perderse si se alejaban los unos de los otros en el vasto espacio de la tierra deshabitada que de estorbarse mutuamente por falta de lugar donde afincarse. Y esa misma medida puede seguir permitiéndose hoy sin perjuicio de nadie, por muy lleno que nos parezca que está el mundo.

Supongamos que a un hombre o a una familia en su condición primigenia, cuando el mundo empezaba a poblarse por los hijos de Adán o de Noé, se le hubiera permitido instalarse en alguno de los lugares desocupados del interior de América. Si así hubiera sido, descubriríamos que las posesiones que este hombre o familia fue capaz de apropiarse según la medida que hemos dicho no pudieron ser muy extensas, ni causar perjuicio, aun en el día de hoy, al resto del género humano; y tampoco podrían dar a los hombres razón para quejarse o para pensar que habían sido perjudicados por esa apropiación, a pesar de que la especie humana se ha extendido a todas las esquinas del mundo y es infinitamente más numerosa de lo que lo fue al principio. Y yo añadiría, además, que las dimensiones de una tierra son de tan poco valor si esa tierra no ha sido cultivada, que, según he oído decir, en España le está permitido

a un hombre labrar, sembrar y cosechar, sin que nadie le moleste, una parcela de tierra sin tener más derecho a ella que el que le proporciona el estar poniéndola en uso. Y no sólo eso, sino que también los habitantes de ese país se consideran deudores de aquel que, mediante su trabajo, ha puesto en producción las tierras abandonadas e improductivas, acrecentando así la cantidad de grano que ellos necesitaban. Mas, sea como fuere, pues no voy a insistir en esto, lo que sí me atrevo a afirmar sin duda alguna es lo siguiente: que esa misma regla de la propiedad, a saber, que cada hombre sólo debe posesionarse de aquello que le es posible usar, puede seguir aplicándose en el mundo sin perjuicio para nadie; pues hay en el mundo tierra suficiente para abastecer al doble de sus habitantes, si la invención del dinero y el tácito consentimiento de asignarle a la tierra un valor no hubiese dado lugar al hecho de posesionarse de extensiones de tierra más grandes de lo necesario, y a tener derecho a ellas. Cómo pudo esto realizarse, es asunto que iré detallando a continuación.

37. Es claro que, en el principio, antes de que el deseo de tener más de lo necesario hubiese alterado el valor intrínseco de las cosas, el cual sólo depende de su grado de utilidad para la vida de un hombre, y antes de que los hombres hubiesen acordado que una pequeña pieza de metal amarillo inoxidable e incorruptible tuviese el mismo valor que un gran trozo de carne o todo un montón de grano, los hombres podían apropiarse con derecho, mediante su trabajo, de tantas cosas naturales como fuesen capaces de usar; mas estas cosas no pudieron ser muchas, ni causaron perjuicio a nadie allí donde una cantidad igual fue dejada para uso de quienes estuvieron dispuestos a emplear el mismo trabajo. A lo cual me permito añadir que aquel que, mediante su propio esfuerzo, se apropia de una parcela de tierra, no sólo no disminuye la propiedad común de la humanidad, sino que la acrecienta; pues los frutos en beneficio de la vida humana que son producidos por un acre de tierra cultivada resultan ser —sin exageración— diez veces más que los producidos por un acre de tierra igualmente fértil que no es aprovechado y continúa siendo terreno comunal. Por lo tanto, aquel que parcela una porción de tierra y mejora su vida mediante el cultivo de diez acres, mucho más de lo que la mejoraría dejando cien acres en su estado natural, puede decirse que está dando noventa acres al género humano; y ello es así porque su trabajo está proporcionándole frutos sacados de una parcela de diez acres en cantidad equivalente a la que produciría una tierra comunal de cien. Mas si digo que la productividad de la tierra cultivada es diez veces mayor que la de la no cultivada, la verdad es que estoy calculando muy por lo bajo; más acertado sería decir que la proporción se aproxima al ciento por uno. Pues habría que preguntarse si de verdad en las tierras salvajes de América que no han sido cultivadas y permanecen en su estado natural, sin ninguna mejora, labranza o cultivo, mil acres producen los mismos bienes utilizables para la vida que los que producen diez acres de tierra igualmente fértil en el condado de Devonshire donde han sido cultivados.

Antes de apropiarse de la tierra, todo aquel que recogía tantos frutos silvestres como era capaz, y mataba, apresaba o domaba tantas bestias como le era posible; y todo aquel que empleaba su esfuerzo aplicándolo a los productos espontáneos de la naturaleza alterando el

estado en el que la naturaleza los había dejado, adquiría así la propiedad de ellos. Pero si estos bienes perecían en su posesión sin que él hubiera hecho uso de ellos; es decir, si los frutos sacados de la tierra se corrompían, o si la carne de venado se echaba a perder antes de que él pudiera consumirla, ello constituía una ofensa contra la ley común de la naturaleza. Pues el hombre sólo tenía derecho a aquello que podía serle útil y beneficioso para su vida.

38. Asimismo, iguales reglas gobernaban la posesión de la tierra. Todo terreno que era labrado y cosechado por un hombre, y cuyos frutos podían ser utilizados por él antes de que se echaran a perder, era por derecho propiedad suya. Y todo pasto que él pudiese acorralar, mantener y utilizar era también suyo, así como los productos del ganado. Pero si la hierba de su corral se echaba a perder en la misma tierra, o si los frutos de su huerta perecían sin haber sido cosechados, esa parcela de terreno, aunque estuviese cercada, podía considerarse como terreno silvestre y cualquier otra persona podía tomarlo en posesión. Así, al principio de los tiempos, Caín pudo tomar tanto terreno como él fuese capaz de poner en cultivo, haciéndolo suyo; y, a la vez, pudo dejar a Abel suficiente terreno para que las ovejas de éste pastaran[11]. Unos pocos acres podrían haber bastado para satisfacer las posesiones de ambos. Mas, a medida que las familias fueron creciendo y su trabajo fue aumentando sus bienes, sus posesiones aumentaron también de acuerdo con sus necesidades. Sin embargo, no hubo por lo general ninguna apropiación

[11] [Véase *Génesis* iv. 2-5.]

fija de la tierra utilizada hasta que las familias se establecieron reunidas en grupo y construyeron ciudades; y entonces, por consentimiento, fijaron los límites de sus respectivas parcelas y acordaron marcar límites entre la propia y la del vecino; y mediante leyes internas, estipularon lo que era propiedad entre los componentes de un mismo cuerpo social. Pues vemos que en aquellas partes del mundo que primero fueron habitadas y, por lo tanto, las más pobladas, las gentes, desde tiempos tan antiguos como los de Abraham, trashumaban de un lugar a otro con sus ganados, los cuales eran su modo de subsistencia. Y esto lo hizo Abraham en un país en el que él era extranjero. De lo cual resulta evidente que una gran parte de la tierra seguía siendo terreno comunal, y que los habitantes no le habían asignado un valor ni habían reclamado como propiedad suya más de lo que podían utilizar. Y cuando no había suficiente espacio en un mismo lugar para que los ganados pastasen juntos, se separaban y, por mutuo consentimiento, extendían sus tierras de pasto hasta donde les parecía oportuno. Así lo hicieron Abraham y Lot (*Génesis* xiii. 5) y, por esa misma razón, Esaú se apartó de su padre y de su hermano, y se estableció en el monte Seir (*Génesis* xxxvi. 6).

39. Y así, sin partir de la suposición de que Adán ejerció un dominio privado y una propiedad sobre el mundo entero con exclusión de los demás hombres[12], cosa que no puede probarse, ni de la cual puede deducirse propiedad alguna para nadie; sin partir, digo, de

[12] [Tal es el presupuesto en el que se basa la doctrina de Robert Filmer.]

esa suposición, sino, más bien, suponiendo que el mundo fue dado, como de hecho lo fue, comunitariamente a los hijos de los hombres, vemos cómo el trabajo pudo hacer que los hombres pudieran tener derecho individual a sus respectivas parcelas para su uso privado. Y de ahí también se deduce que no pudo haber duda con respecto a tales derechos y que, por lo tanto, no hubo lugar a disputas.

40. Tampoco es tan extraño como quizá pudiese parecerlo a primera vista el hecho de que el trabajo sea capaz de dar más valor a la tierra que cuando ésta era comunal; pues es el trabajo lo que introduce la diferencia de valor en todas las cosas. Que cada uno considere la diferencia que hay entre un acre de tierra en el que se ha plantado tabaco o azúcar, trigo o cebada y otro acre de esa misma tierra dejado como terreno comunal, sin labranza alguna; veremos, entonces, que la mejora introducida por el trabajo es lo que añade a la tierra cultivada la mayor parte de su valor. Pienso que sería un cálculo muy modesto decir que, de los productos de la tierra que le son útiles al hombre, nueve décimas partes son el resultado del trabajo. Pues si estimamos justamente las cosas tal y como nos llegan para nuestro uso, y sumamos los diversos gastos que se han invertido en ellas, esto es, lo que estrictamente deben a la naturaleza y lo que deben a nuestro trabajo, nos daremos cuenta de que en la mayor parte de ellas el noventa y nueve por ciento debe atribuirse a nuestro esfuerzo.

41. No puede haber demostración más clara de esto que digo que lo que vemos en varias naciones de América, las cuales son ricas en tierra y pobres en lo que

se refiere a todas las comodidades de la vida; naciones a las que la naturaleza ha otorgado, tan generosamente como a otros pueblos, todos los materiales necesarios para la abundancia: suelo fértil, apto para producir en grandes cantidades todo lo que pueda servir de alimento, vestido y bienestar; y sin embargo, por falta de mejorar esas tierras mediante el trabajo, esas naciones ni siquiera disfrutan de una centésima parte de las comodidades que nosotros disfrutamos. Y hasta un rey en esos vastos y fructíferos territorios se alimenta, se aloja y se viste peor que un jornalero de Inglaterra.

42. A fin de que esto quede un poco más claro, repasemos el camino que siguen algunos productos necesarios para la vida antes de que estén listos para nuestro consumo; y veremos que gran parte de su valor lo reciben del trabajo humano que se ha invertido en ellos. El pan, el vino y el vestido son cosas de uso diario, que se utilizan en cantidad. Sin embargo, si no fuera porque el trabajo nos hubiese proporcionado estos productos, nuestro pan, nuestra bebida y nuestros vestidos no serían mas que bellotas, agua, hojas o pieles. Pues si el pan tiene más valor que las bellotas, el vino más que el agua y los vestidos más que las hojas o las pieles, ello se debe enteramente al trabajo y a la industria. Las materias primas son las que constituyen el alimento y la cobertura que la naturaleza misma nos da, sin intervención humana alguna; pero los productos elaborados para el consumo son preparados mediante el trabajo y el esfuerzo. En qué medida tienen éstos más valor que aquéllas lo veremos si computamos cuánto trabajo es invertido en la mayor parte de las cosas de las que disfrutamos en este mundo. Veremos también que la tierra que propor-

ciona las materias primas es de escaso valor, si es que tiene alguno; tan poco, que, incluso entre nosotros, la tierra que es dejada en su estado natural, que no se mejora para el pastoreo y no se labra ni siembra es llamada tierra yerma[13], y ciertamente lo es, y vemos que el beneficio que de ella se deriva es prácticamente nulo.

Ello muestra cuán preferible es tener muchos hombres a tener vastos dominios; y que el aumento de tierras y el derecho de emplearlas es el gran arte del gobierno; y que un príncipe que sea prudente y que, mediante leyes que garanticen la libertad, proteja el trabajo honesto de la humanidad y dé a los súbditos incentivo para ello, oponiéndose al poder opresivo y a las limitaciones de partido, pronto se convertirá en alguien demasiado fuerte como para que sus vecinos puedan competir con él. Pero esto lo digo a modo de digresión. Volvamos a la cuestión que veníamos tratando.

43. Un acre de tierra que aquí produce veinte *bushels*[14] de trigo y otro que, en América, con la misma labranza, produjese lo mismo son, sin duda alguna, de un intrínseco valor natural idéntico. Y, sin embargo, el beneficio que la humanidad recibe del primero tiene un valor de 5 libras anuales, mientras que el segundo ni siquiera valdría un penique si todo el beneficio que un indio recibiese de él fuese valorado y vendido aquí; podría decirse con verdad que no valdría ni una milésima parte. Es, pues, el trabajo lo que pone en la tierra la gran parte de su valor; sin trabajo, la tierra apenas vale nada.

[13] [La expresión inglesa que utiliza Locke es *waste,* cuya traducción literal sería «tierra de desecho».]

[14] [1 *bushel* = 0,036 m³.]

Y es también al trabajo a lo que debemos la mayor parte de los productos de la tierra que nos son útiles. Pues lo que hace que la paja, el grano y el pan producidos por aquel acre de trigo sean más valiosos que lo que pueda producir naturalmente un acre de tierra sin cultivar es enteramente un efecto del trabajo. Porque no son sólo el esfuerzo de quien empuñó el arado, ni el trabajo de quien trilló y cosechó el trigo, ni el sudor del panadero las únicas cosas que hemos de tener en cuenta al valorar el pan que nos comemos, sino que también debemos incluir el trabajo de quienes domesticaron a los bueyes que sacaron y transportaron el hierro y las piedras; el de quienes fabricaron la reja del arado y dieron forma a la rueda del molino y el de quienes construyeron el horno o cualquiera de los utensilios, que son numerosísimos, empleados desde el momento en que fue sembrada la semilla hasta que el pan fue hecho. Todo debe añadirse a la cuenta del trabajo y ha de considerarse como efecto suyo. La naturaleza y la tierra sólo producen las materias primas que, en sí mismas, son las menos valiosas. De ser posible, resultaría curioso hacer un catálogo completo de las cosas que han sido utilizadas para producir una hogaza de pan antes de que ésta sea consumida por nosotros: hierro, madera, cuero, corcho, piedra, ladrillos, carbón, lima, lienzos, tintes, brea, mástiles y todos los materiales que se utilizaron en el barco que transportó las provisiones usadas por cualquiera de los obreros que realizaron alguna parte del trabajo. Pero resultaría casi imposible o, por lo menos, demasiado largo confeccionar una lista completa.

44. De todo lo cual resulta evidente que aunque las cosas de la naturaleza son dadas en común, el hombre, al

ser dueño de sí mismo y propietario de su persona y de las acciones y trabajos de ésta, tiene en sí mismo el gran fundamento de la propiedad. Y todo aquello que vino a constituir la parte mayor de lo que él empleó para procurarse apoyo o comodidad cuando los inventos y las artes mejoraron las cualidades de vida fue completamente suyo y no perteneció comunitariamente a los demás.

45. Así, el trabajo, en un principio, dio el derecho de propiedad a cualquier persona que quisiera emplearlo en lo que hasta entonces había sido del común; y estas cosas comunitarias existieron durante mucho tiempo en mayor cantidad de lo que era utilizable por el hombre. Al principio, la mayoría de los hombres se contentaban con lo que la desnuda naturaleza les ofrecía para satisfacer sus necesidades; y aunque después, en algunas partes del mundo —allí donde la población y el ganado habían crecido, y mediante el uso del dinero habían hecho que la tierra escaseara y que, por lo tanto, tuviese algún valor—, las diferentes comunidades fijaron las fronteras de sus territorios respectivos, y mediante leyes dictadas dentro de las comunidades mismas regularon las propiedades de los individuos de su sociedad, y así, mediante pactos y convenios, establecieron la propiedad que ya se había iniciado con el trabajo y la laboriosidad, y las ligas entre los diferentes Estados y reinos renunciaron expresa o tácitamente a toda pretensión o derecho a la tierra que ya estaba en posesión dentro de cada otro estado o reino, y, con ello, renunciaron a reclamar el derecho natural que originalmente cada país tenía con respecto a otro, y mediante un acuerdo positivo cada nación fijó su propiedad en parcelas y territorios separados los unos de los otros,

sin embargo, todavía se encuentran hoy grandes porciones de tierra que, al no haberse unido sus habitantes con el resto de la humanidad en el acuerdo de utilizar dinero común, permanecen sin cultivar; y como esas tierras son proporcionalmente mucho mayores que el número de gentes que viven en ellas, continúan en estado comunal. Mas esto difícilmente podría darse entre esa parte de la humanidad que ha consentido en la utilización del dinero.

46. La mayor parte de las cosas que verdaderamente son útiles para la vida del hombre y que la necesidad de subsistir hizo que fuesen buscadas por el género humano cuando éste vivía en condición comunal, lo mismo que hoy hacen los indios americanos, son generalmente cosas de poca duración. De tal manera, que si no son utilizadas para el consumo, se deterioran y perecen pronto. El oro, la plata y los diamantes son cosas que han recibido su valor del mero capricho o de un acuerdo mutuo; pero son de menos utilidad para las verdaderas necesidades de la vida. Ahora bien, de todos esos bienes que la naturaleza había proporcionado comunalmente, cada individuo tenía derecho a ellos en la medida en que pudiera usarlos, como ya hemos dicho; y podía apropiárselos en la medida en que los hubiera mejorado con su trabajo. De tal modo, que todo aquello que pudiera ser afectado por su laboriosidad, y alterado de la condición en que la naturaleza lo había puesto, era suyo. Aquel que recogía cien *bushels* de bellotas o de manzanas adquiría automáticamente propiedad sobre ellas, es decir, que eran suyas por el mero hecho de recogerlas. Lo único que el propietario debía tener en cuenta era hacer uso de ellas antes de que se echaran a

perder; si no, habría tomado más de lo que le correspondía y, por ello mismo, estaría robando a los otros. Y era, ciertamente, cosa insensata, además de deshonesta, acumular más de lo que podía ser utilizado. Si, a fin de que esos frutos no se pudrieran inútilmente en su posesión, regalaba una parte a otra persona, puede decirse que también estaba haciendo uso de ellos. Y si trocaba ciruelas que se habrían echado a perder en una semana por nueces que se conservarían en condiciones comestibles durante todo un año, tampoco estaba haciendo daño a nadie, es decir, que no estaba desperdiciando los productos del común, ni estaba destruyendo parte alguna de los bienes que pertenecían a los demás, siempre que no permitiera que se echaran a perder en sus manos. Asimismo, si cambiaba sus nueces por una pieza de metal porque le gustaba el color de ésta; o si trocaba su ganado por conchas, o lana por una gema vistosa o por un diamante, y se los quedaba durante toda su vida, tampoco estaba entrometiéndose en los derechos de los demás; de estos objetos durables podía acumular tantos como quisiese, pues lo que rebasaba los límites de su justa propiedad no consistía en la cantidad de cosas poseídas, sino en dejar que se echaran a perder, sin usarlas, las que estaban en su poder.

47. Así fue como se introdujo el uso del dinero: una cosa que los hombres podían conservar sin que se pudriera, y que, por mutuo consentimiento, podían cambiar por productos verdaderamente útiles para la vida, pero de naturaleza corruptible.

48. Y así como los diferentes grados de laboriosidad permitían que los hombres adquiriesen posesiones

en proporciones diferentes, así también la invención del dinero les dio la oportunidad de seguir conservando dichas posesiones y de aumentarlas. Supongamos una isla separada de todo posible comercio con el resto del mundo, en la que sólo habitaran cien familias y en las que hubiese ovejas, caballos y vacas, además de otros animales útiles, abundancia de frutos y tierra y grano suficientes para abastecer a cien mil familias más; pero supongamos asimismo que en dicha isla, al ser sus productos de naturaleza común o corruptible, no hubiese nada que pudiese ser utilizado como dinero. ¿Qué razón podría tener ninguno de sus habitantes para aumentar sus posesiones más allá de lo necesario para su familia y para que ésta viviera en la abundancia consumiendo lo que su propia laboriosidad le había procurado o lo que pudiese obtener de sus vecinos mediante el trueque de otros productos igualmente útiles y corruptibles? Allí donde no hay nada que sea duradero y escaso, con valor suficiente para que merezca ser acumulado, no podrán los hombres incrementar sus posesiones de tierra, por muy rica que ésta sea, y a pesar de que puedan tomarla libremente. Porque yo pregunto: ¿Qué valor daría un hombre a diez mil o a cien mil acres de tierra excelente, bien cultivada, poblada de ganados, en la parte interior de América, lugar en el que no tendría esperanza de establecer comercio con otras partes del mundo a fin de obtener dinero mediante la venta de sus productos? No merecería la pena que este hombre pusiera cercas a su terreno, y pronto lo veríamos entregarlo al común de la tierra natural, quedándose sólo con aquella parte que le permitiera abastecerse a sí mismo y a su familia con lo que necesitasen para vivir allí.

49. Ésta fue, en un principio, la situación en América, mucho más de lo que lo es ahora; pues en ninguna parte se conocía allí cosa parecida al dinero. Mas tan pronto como un hombre descubre que hay algo que tiene el uso y el valor del dinero en sus relaciones con sus vecinos, veremos que ese hombre empieza a aumentar sus posesiones.

50. Ahora bien, como el oro y la plata, al ser poco útiles para la vida de un hombre en comparación con la utilidad del alimento, del vestido y de los medios de transporte, adquieren su valor, únicamente, por el consentimiento de los hombres, siendo el trabajo lo que, en gran parte, constituye la medida de dicho valor, es claro que los hombres han acordado que la posesión de la tierra sea desproporcionada y desigual. Pues, mediante tácito y voluntario consentimiento, han descubierto el modo en que un hombre puede poseer más tierra de la que es capaz de usar, recibiendo oro y plata a cambio de la tierra sobrante; oro y plata pueden ser acumulados sin causar daño a nadie, al ser metales que no se estropean ni se corrompen aunque permanezcan mucho tiempo en manos de su propietario. Esta distribución de las cosas según la cual las posesiones privadas son desiguales ha sido posible al margen de las reglas de la sociedad y sin contrato alguno; y ello se ha logrado, simplemente, asignando un valor al oro y a la plata, y acordando tácitamente la puesta en uso del dinero; pues, en los gobiernos, las leyes regulan el derecho de propiedad, y la posesión de la tierra es determinada por constituciones positivas.

51. Y así, según pienso, resulta muy fácil entender cómo el trabajo empezó a ser un título de propiedad en

cosas comunes de la naturaleza, y cómo esa propiedad fue limitada por el uso que hacíamos de ella. De manera que no puede haber razón para disputas en lo referente al derecho a la propiedad, ni duda alguna con respecto a la extensión de las posesiones que ese derecho permitía. El derecho y la conveniencia iban unidos; pues del mismo modo que un hombre tenía derecho a todo aquello que él pudiese abarcar con su trabajo, tampoco tenía tentaciones de trabajar en más tierra de la que pudiese hacer uso. Esto cerraba el camino a toda controversia acerca de los derechos a la propiedad, e impedía también que se violaran los derechos de otros. La parcela que un hombre labraba para sí mismo era claramente visible; y era inútil y deshonesto que labrase demasiado terreno o que tomara más de lo que le servía para satisfacer sus necesidades.

BIBLIOTECA MARIO VALENZUELA, S.J.
LIBROS
BOGOTÁ

CAPÍTULO 6

DEL PODER PATERNAL

52. Quizá pueda reprocharse como crítica que está fuera de lugar en un tratado como éste, el que yo ponga en tela de juicio palabras y nombres que ya han sido aceptados en el mundo. Sin embargo, tal vez no resulte disparatado ofrecer términos nuevos cuando los viejos pueden hacer que los hombres saquen conclusiones erróneas. Tal cosa ha sucedido, probablemente, con la expresión «poder paternal», la cual parece que da al padre todo el poder que un matrimonio tiene sobre sus hijos, como si la madre no tuviera parte en ello. Mas si consultamos con la razón o con la Revelación, descubriremos que la madre tiene el mismo derecho que el padre. Esto puede darnos motivo para que nos preguntemos si, en vez de decir «poder paternal», no deberíamos llamarlo «poder de los padres»; pues toda obligación que la naturaleza y el derecho generacional imponen a

los hijos debe, ciertamente, hacer que éstos se sometan igualmente a sus dos progenitores. De acuerdo con esto, vemos que la ley positiva de Dios pone juntos al padre y a la madre, sin distinción, cuando ordena que los hijos obedezcan: «Honra a tu padre y a tu madre» (*Éxodo* xx. 12); «Quien maldijere a su padre o a su madre» (*Levítico* xx. 9); «Que cada uno tema a su madre y a su padre» (*Levítico* xix. 5); «Hijos, obedeced a vuestros padres», etc. (*Efesios* vi. 1). Éste es el estilo de hablar que se usa en el Antiguo y en el Nuevo Testamento.

53. De haberse considerado solamente, sin necesidad de entrar más a fondo en el asunto, quizá ello hubiera bastado para impedir que los hombres cayeran en esos errores de bulto en los que han caído en lo referente a este poder de los padres. Pues aunque dicho poder, sin forzar mucho las cosas, podría llevar el nombre de dominio absoluto y autoridad real cuando la expresión «poder paternal» es entendida como algo perteneciente al padre, resultaría extraño y absurdo en sí mismo si la entendiéramos como «poder de los padres»; pues está claro que un poder así pertenecería también a la madre; y de poco serviría para la causa de aquellos que defienden el poder absoluto y la autoridad de la paternidad, según ellos la llaman, el que la madre tuviese alguna participación en dicho poder. Y esto habría prestado poco apoyo al tipo de monarquía que defienden; pues el mero nombre de «poder de los padres» pondría de manifiesto que esa fundamental autoridad de la que los defensores del absolutismo deducen su teoría del gobierno unipersonal no le fue otorgada a una sola persona, sino a dos, conjuntamente. Pero dejemos ya esta cuestión de nombres.

54. Aunque ya he dicho más atrás (capítulo 2) que «todos los hombres son iguales por naturaleza», no quiero que se me entienda que estoy refiriéndome a toda clase de igualdad. La edad o la virtud pueden dar a los hombres justa precedencia; la excelencia de facultades y de méritos puede situar a otros por encima del nivel común; el nacimiento puede obligar a algunos, y los compromisos y el beneficio recibido puede obligar a otros a respetar a aquellos a quienes la naturaleza o la gratitud o cualquier otro signo de respetabilidad hace que se le deba sumisión; y, sin embargo, todo esto es compatible con la igualdad de la que participan todos los hombres en lo que respecta a la jurisdicción o dominio de uno sobre otro; y ésa es la igualdad de la que allí hablaba a propósito del asunto que estaba yo tratando, es decir, del mismo derecho que todo hombre tiene a disfrutar de su libertad natural, sin estar sujeto a la voluntad o a la autoridad de ningún otro hombre.

55. Los niños, debo confesarlo, no nacen en este estado de igualdad, si bien a él están destinados. Sus padres tienen una suerte de gobierno y jurisdicción sobre ellos cuando vienen al mundo, y también durante algún tiempo después; pero se trata solamente de algo transitorio. Los lazos de esta sujeción son como los refajos en que son envueltos los recién nacidos a fin de darles soporte durante el tiempo de su infancia en que son más débiles; la edad y la razón, a medida que van creciendo, aflojan esas ataduras hasta que por fin las deshacen del todo y queda el hombre en disposición de decidir libremente por sí mismo.

56. Adán fue creado en un estado perfecto; su cuerpo y su alma estaban en completa posesión de sus facultades físicas y mentales. Y así, desde el primer instante de su existencia, fue capaz de valerse por sí mismo y de preservarse y gobernar sus acciones según los dictados de la ley y de la razón que Dios había implantado en él. A partir de Adán, el mundo ha sido poblado por sus descendientes, los cuales nacen, sin excepción, débiles y desamparados, sin conocimiento o entendimiento. Mas, a fin de remediar los defectos de este estado imperfecto hasta que el crecimiento y la edad fueran mejorándolo y llegaran a eliminar dichos defectos por completo, Adán y Eva y, después, todos los padres y madres tuvieron, por ley natural, «la obligación de preservar, alimentar y educar a los hijos» que habían sido engendrados por ellos; engendrados, y no creados por ellos, sino por obra del Hacedor, del Todopoderoso, al cual tenían que rendir cuenta de lo que hacían con esas criaturas.

57. La ley por la que Adán debía gobernarse fue la misma que la que habría de gobernar a toda su posteridad: la ley de la razón. Pero la descendencia de Adán, al haber entrado en el mundo de un modo diferente a como Adán lo había hecho, es decir, mediante un nacimiento natural que daba a luz a los hijos ignorantes y sin uso de razón, no estaba, en el momento de nacer, bajo esa ley. Pues nadie puede estar obligado a una ley que no le ha sido promulgada. Y como esa ley sólo puede serle promulgada a alguien dándosela a conocer mediante la razón, los que no han alcanzado aún el uso racional no pueden estar sujetos a dicha ley. Así, los hijos de Adán, como no disfrutaban del uso de la razón nada más na-

cer, no eran entonces libres. La ley, entendida rectamente, no tanto constituye la limitación como la dirección de las acciones de un ser libre e inteligente hacia lo que es de su interés; y no prescribe más cosas de las que son necesarias para el bien general de quienes están sujetos a dicha ley. Si los hombres pudieran ser más felices sin ella, la ley se desvanecería como cosa inútil. Malamente podríamos dar el nombre de limitación a aquello que nos protege de andar por tierras movedizas y de caer en precipicios. De manera que, por muchos que sean los malentendidos sobre el asunto, la finalidad de la ley no es abolir o restringir, sino preservar y aumentar nuestra libertad. Allí donde hay criaturas capaces de regirse por leyes, si la ley no existe, tampoco hay libertad. Pues la libertad consiste en estar libre de la violencia de los otros, lo cual no puede lograrse donde no hay ley. Mas la libertad no es, como se nos ha dicho, la falta de impedimentos que cada hombre tiene para hacer lo que guste; pues, ¿quién podría ser libre en un lugar en el que el capricho de cada hombre pudiera dominar sobre el vecino? La verdadera libertad es que cada uno pueda disponer de su persona como mejor le parezca; disponer de sus acciones, posesiones y propiedades según se lo permitan las leyes que le gobiernan, evitando, así, estar sujeto a los caprichos arbitrarios de otro, y siguiendo su propia voluntad.

58. Por consiguiente, el poder que los padres tienen sobre los hijos surge del deber que les incumbe, a saber, cuidar de su descendencia durante el estado imperfecto de la infancia. Formar la mente y gobernar las acciones de quienes todavía son menores de edad e ignorantes hasta que la razón se desarrolle en ellos y los

ayude a salir de esa dificultad es lo que los niños necesitan y lo que sus padres están obligados a procurarles. Pues Dios, al haber dado al hombre un entendimiento que dirija sus acciones, le ha concedido también un libre albedrío y la libertad de actuar en consecuencia, dentro de las leyes a las que está sometido. Pero mientras el hombre se encuentra en un estado en el que no tiene discernimiento propio para dirigir su voluntad, carece de voluntad propia por la que guiarse. Así, el que ya está en posesión de entendimiento y puede entender por quien carece de él habrá también de ser el que realice actos voluntarios en lugar del menor de edad; y deberá prescribir su voluntad y regular sus acciones. Mas cuando el hijo llegue a la edad en que su padre alcanzó el estado de hombre libre, él también será hombre libre.

59. Esto rige en todas las leyes, tanto naturales como civiles. ¿Está un hombre bajo la ley de naturaleza? ¿Qué es lo que en caso contrario lo libró de esa ley? ¿Qué es lo que le hizo disponer libremente de su propiedad según sus deseos, dentro de los límites de esa ley? Respondo: el haber llegado a un estado en el que puede suponérsele capaz de conocer dicha ley, a fin de que le sea posible controlar sus propios actos de acuerdo con los límites que tal ley le impone. Cuando un hombre ha alcanzado ese estado, se le supone capaz de saber hasta qué punto esa ley debe ser su guía y hasta dónde puede hacer uso de su libertad. Hasta que llegue ese momento, alguien que sepa cuáles son las fronteras que la ley pone a la libertad habrá de ser el que lo guíe. Si el estado en el que el padre adquirió el uso de la razón y la edad del discernimiento lo hicieron un hombre

libre, ese mismo estado será también el que haga de su hijo un hombre libre. ¿Está un hombre bajo la ley de Inglaterra? ¿Qué pudo liberarlo de esa ley, es decir, qué es lo que le dio libertad para disponer de sus actos y de sus posiciones según su propia voluntad, dentro de lo que dicha ley permite? Y respondo: la capacidad de conocer esa ley, capacidad que, de acuerdo con esa misma ley, se supone que es alcanzada a la edad de veintiún años, y, en algunos casos, antes. Si esto hizo al padre libre, también hará libre al hijo. Hasta entonces, vemos que la ley no le permite al hijo tener libertad, sino que ha de someterse a la voluntad de su padre o de su tutor, los cuales son los que han de entender por él. Y si el padre muere y no deja sustituto en quien el hijo pueda confiar, es decir, si no ha nombrado a un tutor que gobierne a su hijo mientras éste es menor de edad, esto es, mientras carece de entendimiento, la ley se encargará de hacerlo. Pues alguna persona habrá de gobernarlo y realizar actos voluntarios por él hasta que el menor de edad haya alcanzado el estado de libertad, y su entendimiento esté capacitado para gobernarse según su propia voluntad. Y cuando ello tiene lugar, el padre y el hijo serán igualmente libres; y lo mismo ocurrirá con el maestro y el discípulo después que éste haya alcanzado la mayoría de edad. Serán todos súbditos de la misma ley, igualitariamente, sin que el padre posea ya ningún dominio sobre la vida, la libertad o la propiedad de su hijo, ya estén ambos solamente en el estado natural y bajo las leyes de naturaleza, o estén bajo las leyes positivas dictadas por el gobierno establecido.

60. Pero si, por causa de las deficiencias que pueden tener lugar al margen del curso ordinario de la naturaleza, hay alguien que no alcanza un grado de razón en el que pueda suponérsele capaz de conocer la ley y de vivir conforme a sus reglas, nunca podrá ser un hombre libre, nunca podrá dejársele a disposición de su voluntad. Pues un hombre así no tiene conocimiento de los límites de ésta, ni tiene entendimiento, que es la guía apropiada para los actos voluntarios. Y habrá de continuar bajo la tutela y gobierno de otros durante todo el tiempo en el que su propio entendimiento sea incapaz de asumir esa responsabilidad. Por consiguiente, los lunáticos y los idiotas nunca están libres del gobierno de sus padres.

Los niños que no han llegado todavía a esa edad en la que pueden tener uso de razón; y los inocentes que, por razón de algún defecto natural, están incapacitados para tener dicho uso; y, en tercer lugar, los locos que en un momento dado no pueden hacer recto uso de la razón para guiarse a sí mismos han de tener como guía la razón que guía a otros hombres, que son sus tutores, para buscar y procurar su bien.

Esto dice Hooker (*Eccl. Pol.* i. sección 7). Y ello no es más que ese deber que Dios y la naturaleza han impuesto sobre el hombre y sobre otras criaturas, a saber, proteger a su descendencia hasta que ésta pueda valerse por sí misma. Y esto apenas puede considerarse como ejemplo o prueba de que los padres posean autoridad de reyes.

61. De manera que cuando nacemos somos libres, y somos también racionales; mas ello no quiere decir que ejerzamos entonces ninguna de esas facultades. Es

la edad la que, al traer una de ellas consigo, trae también la otra. Y así, vemos cómo la libertad natural y la sujeción a los padres son cosas compatibles y están las dos fundadas en el mismo principio. Un niño es libre en virtud de que su padre lo es; y es gobernado por el entendimiento del padre hasta que alcanza a poseer la capacidad de entender por sí mismo. La libertad de un hombre cuando ya tiene edad suficiente para discernir, y la sujeción de un niño a sus padres mientras es menor de edad, son cosas tan compatibles entre sí y tan fáciles de distinguir, que hasta los más fanáticos defensores de la monarquía por «derecho de paternidad» no dejarán de apreciar esta diferencia; incluso el más obstinado tendrá que reconocer esa compatibilidad. Pues si su doctrina fuese enteramente verdadera, es decir, si supiésemos ahora quién es el legítimo heredero de Adán y, basándonos en ese título, sentáramos a un monarca en su trono y lo invistiéramos de todo ese poder ilimitado de que habla sir Robert Filmer; y si ese monarca muriese tan pronto como su heredero viniese al mundo, ¿es que no deberá este hijo suyo, a pesar de ser libre y soberano, estar sujeto a su madre y a su nodriza, a sus totures y mentores, hasta que la edad y la educación hagan que despierte en él el uso de razón y la habilidad de gobernarse a sí mismo y a los demás? Las necesidades de su vida, la salud de su cuerpo y la formación de su mente requerirán que sea dirigido por la voluntad de otros, y no por la suya propia. Y, sin embargo, ¿podría alguien pensar que este control y esta sujeción son incompatibles con esa libertad y soberanía a las que tenía derecho? ¿Podría alguien decir que las entorpecen o que este heredero está entregando su imperio a quienes se encargan de gobernarlo durante su minoría de edad?

Este gobierno que se ejerce sobre él va sólo dirigido a prepararlo mejor y más pronto para que pueda asumir el mando. Si alguien me pregunta en qué momento mi hijo tiene edad para ser libre, responderé: «En el mismo en que su monarca alcance la edad de gobernar.» Y, como dice el juicioso Hooker (*Eccl. Pol.* lib. i. sección 6), «en lo referente a cuándo puede decirse que un hombre ha alcanzado suficiente uso de razón para hacer posible que las leyes a las que está sujeto guíen sus acciones, ello puede discernirse mucho más fácilmente por el sentido que por lo que puedan determinar el aprendizaje y el saber».

62. Los Estados mismos admiten y reconocen que hay un momento en el que los individuos empiezan a actuar como hombres libres; y, por lo tanto, hasta que llega ese momento, no se requiere de ellos ningún juramento de fidelidad, ni de obediencia, ni de público deber o sumisión al gobierno de sus países respectivos.

63. Así, la libertad de un hombre, y la de actuar de acuerdo con su propia voluntad, se fundamenta en que dicho hombre posee una razón que lo capacita para instruirlo en las leyes por las que ha de regirse y para poner en su conocimiento los límites de su voluntad libre. Dejarlo a rienda suelta, sin cortapisa alguna a su libertad, antes de que posea esa razón que puede guiarlo, no es concederle su privilegio natural de ser libre, sino arrojarlo entre las bestias y abandonarlo a un estado tan miserable y tan inferior al hombre como el de aquéllas. Esto es lo que pone en manos de los padres la autoridad de gobernar a sus hijos mientras éstos son menores de edad. Dios ha encargado a los padres que cuiden de su

descendencia, y ha puesto en ellos las apropiadas inclinaciones de ternura y cuidado para que regulen este poder y para que lo apliquen, según fue designado por la sabiduría divina, al bien de los hijos mientras éstos necesitan estar bajo su tutela.

64. Mas, ¿qué prueba podrá procurar en favor del poder absoluto y arbitrario del padre este cuidado que los padres deben a sus hijos? Pues el poder paterno no va más allá de proveer, mediante la disciplina que le parezca más eficaz, fuerza y salud a los cuerpos de sus hijos y vigor y rectitud a sus almas según mejor convenga para que dichos hijos sean útiles a sí mismos y a los demás. Y si es necesario, también el poder paterno obligará a los hijos a trabajar, cuando sean capaces de ello, a fin de que ganen su propio sustento. Pero en este poder paternal también la madre tiene parte.

65. Y es más: este poder pertenece en tan poca medida al padre por virtud de algún peculiar derecho natural, pues el padre es únicamente el guardián de sus hijos, que cuando deja de cuidarse de ellos, pierde su poder sobre ellos; pues dicho poder va unido, inseparablemente, a la responsabilidad de alimentarlos y educarlos, y pertenece también al padre adoptivo de un niño huérfano, en igual medida que pertenece al padre natural de otro. El simple acto de engendrar a una criatura da a un hombre muy poco poder sobre ella si todo el cuidado del padre termina ahí y éste es el único título que tiene para reclamar la autoridad de padre. ¿Y qué será de este poder paternal en aquellas partes del mundo en que una mujer tiene más de un marido a la vez, o en esas regiones de América en las que, cuando

el marido y la mujer se separan, lo cual ocurre con frecuencia, los niños son dejados al cuidado de la madre, y la siguen, y quedan totalmente bajo su cuidado y provisión? Si el padre muere cuando los hijos son jóvenes, ¿es que éstos no deben la misma obediencia natural, en todas partes, a la madre, en igual medida en que se la debían al padre, mientras son menores de edad? Mas ¿habrá alguien que diga que la madre tiene un poder legislativo sobre sus hijos, es decir, que puede dictar reglas permanentes que obliguen en perpetuidad, por las cuales los hijos han de regular todo lo concerniente a su propiedad, sometiendo a ellas su libertad durante el resto de sus vidas? ¿Es que la madre puede obligar a que se cumplan esas reglas bajo pena de muerte? Pues éste es el poder que propiamente corresponde al magistrado; y éste es un tipo de poder del que el padre no posee ni sombra. Su mandato sobre sus hijos es sólo provisional, y no es ejercido sobre su vida o su propiedad; es sólo una ayuda a la debilidad e imperfección de sus hijos menores de edad, una disciplina que resulta necesaria para su educación. Y aunque un padre puede disponer de sus propias posesiones como guste cuando sus hijos están ya fuera de peligro de perecer por falta de lo necesario, su poder no alcanza, sin embargo, las vidas o los bienes que sus hijos han conseguido con su trabajo o que les han sido entregados por la generosidad de otra persona; tampoco alcanza a extenderse sobre la libertad de sus hijos cuando éstos han llegado a una edad de discernimiento. Pues entonces, el imperio del padre cesa; y de ahí en adelante, es tan incapaz de disponer de la libertad de su hijo como de la de cualquier otra persona. Tiene que estar muy lejos de ser absoluta y permanente una jurisdicción de la que un hombre puede liberarse,

con licencia que le otorga la autoridad divina, para «dejar al padre y a la madre y unirse a su esposa».

66. Pero aunque llega un momento en el que el hijo se encuentra tan libre de sujeción a la voluntad y mando de su padre como su padre lo está de someterse a la voluntad de cualquier otra persona; y aunque tanto el padre como el hijo no han de estar entonces sujetos a más limitación que la que es común a ambos (ya se trate de la ley de naturaleza o de la ley municipal de su país), esta libertad no exime al hijo de honrar debidamente a sus padres, según lo dictado por la ley de Dios y la ley de naturaleza. Pues Dios, al haber hecho de los padres instrumentos en su gran plan de propagar la especie humana; y al haberse servido de ellos como ocasión para dar a vida a sus hijos, imponiéndoles la obligación de alimentarlos, preservarlos y criarlos, también ha impuesto en los hijos el deber permanente de honrar a sus padres. Este deber implica una íntima estima y reverencia, que ha de expresarse con signos externos de respeto; y prohíbe al hijo cualquier cosa que venga a ser un daño o afrenta, disturbio o peligro que atente contra la vida de aquellos de quienes él ha recibido la suya; y lo obliga a actuar en defensa, consuelo, ayuda y apoyo de aquellos por cuya mediación ha venido al mundo y le ha sido permitido disfrutar de las satisfacción de la vida. No hay ningún Estado ni ninguna libertad que pueda absolver a los hijos de esta obligación. Mas esto dista mucho de dar a los padres un poder de mandato sobre sus hijos, o autoridad de dictar leyes y de disponer a su antojo de sus vidas y libertades. Una cosa es el deber de honrar, respetar, agradecer y asistir a los padres y otra requerir de los hijos obediencia y

sumisión absolutas. El honor que se debe a los padres también se lo debe a su madre un monarca que ocupe el trono; y sin embargo, esto no disminuye su autoridad ni le hace estar sujeto al gobierno de su madre.

67. La sujeción de un menor de edad pone en manos del padre un gobierno provisional que termina cuando el hijo deja de ser menor; y el honor que un hijo debe a sus padres pone en éstos el derecho permanente de ser respetados y de que se les rinda reverencia, apoyo y conformidad, en grado mayor o menor, según el cuidado, el gasto y el esmero que el padre haya puesto en la educación del hijo hayan sido mayores o menores. Esto no termina cuando concluye la minoría de edad, sino que sigue vigente en todas partes y en cualquier condición de la vida de un hombre. El no haber distinguido estos dos poderes, a saber, el que el padre tiene en su derecho de educar al hijo cuando éste es menor y el de que se le rinda honor durante toda su vida, es lo que quizá haya motivado gran parte de los errores con que se enjuicia el presente asunto. Pues, hablando con propiedad acerca de dichos poderes, el primero es más un privilegio de los hijos y un deber de los padres que una prerrogativa del poder paternal. El mantenimiento y la educación de sus hijos son una obligación tan inherente en los padres para procurar el bien de aquéllos que nada puede absolverlos de cumplirla. Y aunque el poder de mandar y castigar a los hijos va anejo a ella, Dios ha tejido, entre los principios de la naturaleza humana, un sentimiento de ternura para con los hijos propios; y este sentimiento es tan intenso, que apenas es de temer que los padres hagan uso de este poder suyo con extremado rigor. Si hay algún exceso, éste no será casi nunca

por excesiva severidad, pues la tendencia natural tirará hacia el extremo opuesto. Y, por lo tanto, Dios Todopoderoso, cuando quiso expresar su amoroso trato con los israelitas, les dijo que, aunque los castigara, «los castigaría como un hombre castiga a su hijo» (*Deut.* viii. 5), es decir, con ternura y afecto; y que no los sometería a disciplina más severa de la que fuese absolutamente mejor para ellos; y que el haberlos tratado con menor severidad no habría redundado en su bien. Éste es el tipo de poder al que los hijos deben obediencia, a fin de que los sufrimientos y cuidados de sus padres no se multipliquen o sean mal recompensados.

68. Por otra parte, honrar y confortar son cosas que la gratitud demanda como pago por los beneficios recibidos; y constituyen un deber indispensable de los hijos y un apropiado privilegio de los padres. Son obligaciones para con los padres, lo mismo que la otra lo era para con los hijos; mas parece que la educación, que es deber de los padres, conlleva más poder. Pues la ignorancia y las debilidades de la infancia necesitan de control y corrección, cosas ambas que vienen a ser una forma visible de mando y un tipo de dominio. Y el deber que está comprendido en la palabra «honor» requiere menos obediencia, aunque la obligación sea más fuerte en los hijos mayores que en los menores. Porque ¿quién podría pensar que el mandamiento «Hijos, obedeced a vuestros padres» requiere de un hombre que tiene hijos propios la misma sumisión a su padre que la que se exige de otros hijos que todavía son menores, y que, en virtud de este precepto, está obligado a obedecer todos los mandatos de su padre, incluso en el caso de que éste por un mero complacerse en su autoridad tuviese la indiscreción de tratarlo como si fuera un chiquillo?

69. Por lo tanto, la primera parte del poder paternal, o, por mejor decirlo, del deber paternal, que es la educación, pertenece al padre sólo temporalmente, pues termina cuando el hijo alcanza una cierta edad; cuando la tarea de educar acaba, dicho poder se extingue de suyo. E, incluso, puede ser transferido antes, ya que un padre puede dejar en manos de un tutor la educación de su hijo. Y aquel que hace de su hijo un discípulo de otra persona lo exime, durante el tiempo que dure ese tutelaje, de gran parte de los deberes de obediencia que dicho hijo tiene para con sus padres. Mas todo el honor (que es la otra parte del poder paternal) sigue perteneciendo siempre a los padres; nada hay que pueda quitarles eso; y es ello algo que tan inseparablemente corresponde a ambos, que la autoridad del padre no puede privar a la madre de este derecho, ni puede hombre alguno excusar a su hijo de rendir honor a la madre que lo llevó en su vientre. Mas estos dos poderes están muy lejos del poder de dictar leyes y de hacer que se cumplan bajo penas que puedan afectar la propiedad, la libertad, los miembros o la vida. El poder de mando termina cuando termina la minoría de edad. Y aunque, después de ese momento, el hijo sigue debiendo a sus padres honor, respeto, apoyo, defensa y cualquier otro signo de gratitud que pueda dar naturalmente por los grandes beneficios recibidos, ello no significa que se le esté entregando al padre el cetro ni el poder soberano de mandar. El padre no tiene dominio sobre las propiedades o los actos de su hijo; tampoco posee ningún derecho para hacer que su voluntad impere sobre la de su hijo en todas las

cosas, si bien puede ocurrir que al hijo y a su familia no les resulte excesivamente inconveniente mostrar deferencia hacia ella.

70. Puede suceder que un hombre deba respeto a un anciano, o a una persona sabia; y que esté obligado a defender a un hijo o a un amigo, a consolar y aliviar a los afligidos y a mostrar agradecimiento para con un benefactor, en un grado que supere todo lo que esté de su mano hacer, y que no le permita pagar adecuadamente su deuda. Mas esta circunstancia no dará a nadie autoridad ni derecho de dictar leyes sobre aquellos que están en deuda con él. Es claro que todo esto no sólo es aplicable al simple título de padre; pues, como ya se ha dicho, se le debe también a la madre. Y estas obligaciones para con los padres, así como el grado en que deben dispensarse, variarán también según haya sido el cuidado y la atención, las molestias y el gasto empleados en los hijos. Pues a menudo ocurre que algunos hijos reciben de sus padres más que otros.

71. Esto da razón de por qué los padres, en aquellas sociedades en las que son súbditos, conservan un poder sobre sus hijos y tienen tanto derecho a su sujeción como el que tienen los padres que se hallan en un estado de naturaleza. Lo cual no podría suceder si todo poder político fuera exclusivamente paternal y si de hecho los dos fuesen una y la misma cosa. Pues, en ese caso, al estar todo el poder paternal en manos del príncipe, a los súbditos no les quedaría ya parte alguna de ese poder. Mas ocurre que estos dos poderes, el político y el paternal, están perfectamente separados y son tan diferentes entre sí que cada súbdito que es padre tiene tanto poder sobre sus propios hijos como el príncipe sobre los suyos; y que todo príncipe que tenga padres les deberá la misma obligación filial y la misma obediencia que el más humilde súbdito debe a los suyos. Por lo tanto, el poder paternal no puede implicar ningún grado de ese tipo de dominio que un príncipe o un magistrado tiene sobre sus súbditos.

72. Aunque la obligación que los padres tienen de criar a sus hijos, y la obligación que tienen éstos de honrar a sus padres, contienen de un lado todo el poder, y del otro toda la sumisión que son propias de esta relación paterno-filial, el padre posee también otro poder ordinario en el cual se basa el lazo de obediencia al que están sujetos sus hijos. Y aunque ese poder lo comparta en común con otros hombres, las ocasiones de ejercerlo se les presentan a los padres, casi constantemente, en el seno de sus familias particulares; y como los casos en que ese poder se ejerce fuera del seno familiar son raros y suelen pasar inadvertidos, ocurre que el mundo los considera como si fueran parte de la jurisdicción paternal. Este poder al que ahora me refiero es el que, por lo general, tienen los hombres para traspasar sus bienes a quienes ellos quieran; mas aunque las posesiones del padre son por lo común la herencia que los hijos esperan —de ordinario según la proporción que dicten la ley y la costumbre de cada país—, el padre tiene generalmente el poder de entregar sus bienes con menor o mayor liberalidad, según la conducta de uno y otro hijo se haya conformado en menor o mayor medida con su voluntad o con sus preferencias.

73. Esta expectativa de recibir la herencia paterna no es atadura pequeña en lo que se refiere a la obedien-

cia de los hijos. Y como al disfrute de la tierra va siempre unida la sumisión al gobierno del país del que esa tierra es parte, es suposición común que el padre puede obligar a sus descendientes a que acepten el gobierno del que él mismo fue súbdito, y que el pacto que el padre hizo con dicho gobierno obliga también a los hijos. Esto, siendo una condición necesaria sólo en el caso de que la tierra y los bienes inmuebles heredados estuvieran bajo ese gobierno, obligaría únicamente a quienes aceptasen la herencia en esas condiciones; y así, no se trataría de un lazo u obligación natural, sino de una sumisión voluntaria. Pues los hijos de todo hombre, al ser por naturaleza tan libres como su propio padre o como cualquiera de sus antepasados, pueden, mientras disfruten de esa libertad, escoger la sociedad a la que quieren unirse y de la que desean ser súbditos. Mas si se benefician de la herencia de sus ancestros, tendrán que aceptarla en los mismos términos en que sus ancestros la tuvieron, y habrán de someterse a todas las condiciones que van anejas a esa posesión. Ciertamente, haciendo uso de este poder[15], los padres obligan a sus hijos a que los obedezcan, incluso cuando éstos han superado la minoría de edad; y también ocurre frecuentemente que los obligan a someterse a este o a aquel poder político. Sin embargo, no ejercen esa potestad en virtud de un peculiar derecho de paternidad, sino porque tienen en sus manos una recompensa que les da fuerza para premiar el sometimiento de sus hijos. Este tipo de poder no es mayor que el que un francés tiene sobre un inglés que, en la esperanza de que el primero le deje

[15] [Es decir, el poder que le da el que sus hijos esperen de él una herencia de tierras u otros bienes.]

en herencia una serie de bienes, se siente fuertemente obligado a obedecerlo. Y si cuando el francés muere, puede el inglés disfrutar de lo heredado, no tendrá más remedio que aceptar las condiciones que van anejas a las tierras según las leyes del país donde se encuentren, ya sea Francia o Inglaterra.

74. Para concluir: aunque el poder de mando que el padre tiene se extiende sobre sus hijos sólo cuando éstos son menores, y sólo en el grado que sea necesario para procurarles disciplina y gobierno durante esa edad; y aunque ese honor y respeto que los latinos llamaban *piedad* y que los hijos deben siempre a sus padres a lo largo de su vida y en cualquier situación, con todo el apoyo y defensa de que los padres son acreedores, no da al padre el poder de gobernar, es decir, el poder de dictar leyes y de imponer castigos a sus hijos, ni el de tener dominio sobre las propiedades y las acciones de éstos, es posible, sin embargo, concebir con claridad lo fácil que fue, en las primeras épocas del mundo, y aún ahora allí donde la escasez de población permite a las familias desplazarse a lugares que no son poseídos por nadie, que el padre de familia se convirtiese en el príncipe[16] de ésta. Pues, desde la temprana infancia de

[16] No es opinión improbable la del archifilósofo: «Que la persona principal en cada hogar era siempre, por así decirlo, un rey. Así, cuando varios hogares se unieron para formar sociedades, los reyes fueron la primera clase de gobernantes entre ellos, lo cual es también, según parece, la razón de que siguiera dándose el nombre de padres a aquellos que, de ser padres, pasaron luego a ser monarcas. Y quizá de esta misma circunstancia surgió la costumbre antigua de que los gobernantes hiciesen lo que hizo Melquisedec, y que, siendo reyes, asumieran el cargo de sacerdotes, igual que los padres lo hicieron en un principio. Como quiera que sea, éste no ha sido el

sus hijos, él había sido el jefe; y como les habría resultado difícil vivir unidos sin algún tipo de gobierno, inevitablemente tenía que pasar que, por el expreso o tácito consentimiento de los hijos cuando éstos fueron creciendo, ese gobierno fuese depositado en el padre siempre que éste continuara ejerciendo el que tenía sin cambio aparente. Para esto sólo se requería que al padre se le permitiese, y sólo a él, ejercer en el seno de su familia ese poder ejecutivo que, por ley de naturaleza, todo hombre libre posee naturalmente, y que le permite ser depositario de un poder monárquico mientras los miembros de la familia permanezcan en el hogar. Pero que esto no fue así en virtud de poder paternal alguno, sino sólo por el consentimiento de los hijos, resulta evidente si consideramos este caso que no ofrece duda alguna para nadie: si un extraño que, por casualidad o por asunto de negocios, hubiese entrado en la familia hubiese matado allí a alguno de los hijos, o cometido cualquier otra fechoría, el padre solía condenarlo y darle muerte, o castigarlo como a uno de sus hijos; lo cual le resultaría imposible hacer por virtud de autoridad paternal alguna —pues el extraño en cuestión no era hijo suyo—, sino en virtud de ese poder ejecutivo poseído por ley natural que, en cuanto hombre, tenía el derecho

único tipo de régimen aceptado en el mundo. Y los inconvenientes de un régimen en particular han dado lugar a que otros varios se hayan concebido. De manera que, para decirlo en una palabra, todo régimen público, del tipo que fuere, parece haber surgido de las deliberaciones, consejos, consultas y acuerdos entre los hombres, los cuales dieron en juzgarlos convenientes y útiles. Y no implica una imposibilidad natural en sí misma el que el hombre pudiese haber vivido sin régimen público alguno» (Hooker, *Eccl. Pol.* i. sección 10). [Nota de Locke.]

de ejercer. Y él era el único que podía castigarlo en el seno de la familia; pues era allí donde el respeto de sus hijos había depositado en él el derecho de ejercer ese poder, a fin de dar al padre toda la dignidad y autoridad que ellos querían que permaneciese en él, por encima del resto de la familia.

75. Y así, fue fácil y casi natural el que los hijos, por tácito y apenas evitable consentimiento, abrieran el camino para la autoridad y gobierno del padre. Durante su infancia se habían acostumbrado a seguir sus direcciones y a someter a su juicio cualquier pequeña disputa que tuviese lugar entre ellos. De modo que, cuando llegaron a ser hombres, ¿qué otra persona, sino el padre, iba a ser la más adecuada para gobernarlos? La poca monta de sus propiedades, y su limitada ambición, apenas daban lugar a que surgiesen entre ellos grandes controversias. Y cuando surgía alguna, ¿en quién podrían encontrar árbitro más adecuado que en aquel mediante cuyo cuidado habían sido mantenidos y criados, y que había mostrado ternura para con todos ellos? No es de extrañar que los hijos no reparasen en la distinción que existe entre la minoría y la mayoría de edad; y que no ansiaran cumplir los veintiún años o cualquier otra edad que los permitiese disponer libremente de sí mismos y de sus fortunas; pues lo cierto es que deseaban continuar en aquel estado de pupilaje. El tipo de gobierno al que se habían sometido durante esa primera edad continuaba siendo para ellos una protección más que una sujeción, y en ninguna otra parte podían encontrar mayor seguridad que garantizase su paz, sus libertades y sus fortunas, que bajo la regla paterna.

76. Así, los padres naturales de familia se convirtieron, en cambio apenas perceptible, en monarcas de sus hijos; y como vivieron largo tiempo y dejaron capaces y valiosos sucesores por muchas generaciones, pusieron los fundamentos de los reinos hereditarios o electivos bajo una diversidad de constituciones y estilos según las circunstancias, las ideas y las ocasiones fueron después modelándolos. Pero si los príncipes basaran su título en el derecho de sus padres, y si ello fuese prueba suficiente de que los padres tienen un derecho natural a la autoridad política, simplemente porque es en ellos donde reside *de facto* el ejercicio del gobierno; si aceptamos como válido este argumento, digo, entonces ello serviría también como prueba irrefutable de que todos los príncipes, y —repárese en esto— sólo ellos, habrían de ser también sacerdotes, ya que es verdad que, en el principio de los tiempos, «el padre de familia era sacerdote y era también el gobernante de su propia casa».

CAPÍTULO 7

DE LA SOCIEDAD POLÍTICA O CIVIL

77. Dios, al hacer del hombre una criatura que, según el juicio divino, no era bueno que estuviese sola, lo puso bajo fuertes obligaciones, tanto de necesidad como de conveniencia, que lo inclinaban a vivir en sociedad; y le otorgó también un entendimiento y un lenguaje que le permitieran continuar su condición sociable, y disfrutarla. La primera sociedad que se creó fue la de hombre y mujer; y esto dio luego lugar a la sociedad entre padres e hijos. Conforme fue pasando el tiempo, a ésta se le añadió la sociedad entre amo y siervo. Y aunque todos ellos pudieron reunirse, y de hecho se reunieron en la mayoría de los casos formando una sola familia en la que el amo y señor, o la ama y señora, ejercieron una cierta autoridad familiar, todos estos individuos, tomados por separado o tomados en conjunto, no llegaron a formar una sociedad política, se-

gún veremos cuando consideremos los diferentes fines, vínculos y obligaciones de cada una de éstas.

78. La sociedad conyugal se forma mediante un contrato voluntario entre un hombre y una mujer. Y aunque consiste principalmente en una unión mutua y en el derecho a hacer uso del cuerpo del cónyuge para alcanzar el fin primario del matrimonio, que es la procreación, también lleva consigo una ayuda y asistencia mutuas, y también una comunión de intereses, no sólo necesaria para unir su cuidado y afecto, sino también para la buena crianza de sus retoños, los cuales tienen el derecho de ser alimentados y mantenidos por los padres hasta que sean capaces de valerse por sí mismos.

79. Pues al ser la finalidad de la unión entre hombre y mujer no sólo la procreación a secas, sino también la propagación de la especie, esta unión entre varón y hembra debe continuar una vez consumada la procreación, y durante el tiempo que sea necesario para alimentar y mantener a los jóvenes, los cuales deben recibir sostenimiento de quienes los concibieron, hasta que puedan independizarse y valerse por sí mismos. Esta regla que el infinitamente sabio Hacedor ha impuesto a todo lo que es obra suya vemos que es rigurosamente obedecida por las criaturas inferiores. En los animales vivíparos que se alimentan de hierba, la unión entre macho y hembra sólo dura lo que dura el acto mismo de la copulación; pues como la ubre de la madre es suficiente para alimentar a la cría hasta que ésta pueda comer hierba, el macho sólo se limita a fecundar a la hembra, y no se preocupa luego de ésta

ni de la cría, pues él nada puede hacer que contribuya a mantenerla. Pero entre las bestias de presa, la unión dura más tiempo; pues como la hembra no puede alimentarse debidamente a sí misma y a las numerosas crías con lo que ella caza —siendo éste un modo de vivir mucho más peligroso que el de pastar en la hierba—, la ayuda del macho es necesaria para el mantenimiento de la familia, la cual no podrá subsistir sin la asistencia conjunta del macho y de la hembra, hasta que las crías sean capaces de cazar por sí mismas. Lo mismo se observa en todos los pájaros (excepto en algunos domésticos que disponen de comida suficiente, lo que excusa al macho de alimentar y cuidar a los polluelos), cuyas crías, al necesitar que se les traiga el alimento al nido, hacen que el padre y la madre tengan que permanecer unidos hasta que ellas sean capaces de usar las alas y valerse por sí mismas.

80. Y en esto radica, según pienso, la razón principal, si es que no es la única, de por qué, entre los humanos, el varón y la hembra permanecen unidos por tiempo más largo que el resto de las criaturas: porque la hembra es capaz de concebir otra vez, y *de facto* es común que de nuevo conciba y dé a luz a una nueva criatura mucho antes de que la primera deje de depender de la ayuda de sus padres y pueda valerse por sí misma. Por eso ocurre que el padre, que está obligado a cuidar a los hijos que ha engendrado, está también bajo la obligación de continuar en sociedad conyugal con la misma mujer por mucho más tiempo que otras criaturas cuyos retoños son capaces de subsistir por sí mismos antes de que la época de la procreación vuelva otra vez; así, en la mayoría de las criaturas, el lazo

conyugal se deshace pronto, y macho y hembra quedan en libertad hasta que Himeneo[17], en su acostumbrada visita anual, los convoca otra vez para que elijan nueva pareja. Considerando todo esto, uno no puede dejar de admirar la sabiduría del gran Creador, el cual, habiendo dado al hombre la capacidad de previsión y la facultad de prepararse para el futuro, así como la de abastecer sus necesidades en el presente, ha hecho necesario que la asociación entre hombre y mujer dure más tiempo que la que tiene lugar entre machos y hembras de otras especies; pues, de este modo, su industriosidad puede ser fomentada y sus intereses pueden unirse para hacer provisión y acumulación de bienes para su uso común, cosa que podría ser fácilmente impedida si la sociedad conyugal fuese más inestable y estuviera sujeta a disolverse con mayor facilidad y frecuencia.

81. Mas a pesar de estos vínculos que pesan sobre el género humano y que hacen que los lazos conyugales sean más firmes y duraderos en el hombre que en cualquier otra especie animal, podríamos con razón preguntarnos por qué este pacto no puede ser cancelado una vez que la procreación se ha consumado y la educación y la herencia han sido aseguradas y preparadas, ya por consentimiento mutuo, o después de que haya pasado cierto tiempo, o cuando se cumplen ciertas condiciones, como ocurre con otros pactos voluntarios que, ni por la naturaleza del pacto mismo ni por los fines que con él se pretende lograr, son necesariamente vitalicios. Lo que quiero decir es que pactos de este tipo no están regulados por ley positiva que ordene que deban ser perpetuos.

[17] [En la mitología griega, el dios nupcial.]

82. Pues sucede que el marido y la mujer, aunque tienen una preocupación en común[18], poseen sin embargo entendimientos diferentes; y habrá casos en los que, inevitablemente, sus voluntades respectivas habrán de diferir. Será por tanto necesario que la última decisión, es decir, el derecho de gobierno, se le conceda a uno de los dos; y habrá de caer naturalmente del lado del varón, por ser éste el más capaz y el más fuerte. Mas esto, al ser sólo aplicable a aquellas cosas que se refieren a sus intereses y a su propiedad, deja a la madre en plena y libre posesión de lo que por contrato es un derecho peculiarmente suyo; y no da al hombre más poder sobre la vida de la mujer que el que la mujer tiene sobre la vida del hombre. Así, el poder del marido está tan lejos de ser el mismo que el de un monarca absoluto que la mujer tiene en muchos casos la libertad de separarse de él cuando el derecho natural o el contrato establecido entre ambos lo permite, tanto si ese contrato ha sido hecho en un estado de naturaleza como si se ha realizado según las costumbres o las leyes del país en el que viven; y los hijos, una vez consumada la separación conyugal, estarán bajo la custodia del padre o de la madre, según el contrato lo haya determinado.

83. Pues como todos los fines del matrimonio han de procurarse tanto bajo un gobierno político como en el mero estado de naturaleza, el magistrado civil no puede limitar ni el derecho ni el poder del marido o de la mujer que son necesarios para alcanzar esos fines, a saber: la procreación y la ayuda y apoyo mutuos mientras los esposos permanecen juntos. Así, lo único que

[18] [Es decir, la cría y enseñanza de sus hijos.]

podrá decidir el magistrado serán las controversias que puedan surgir entre marido y mujer en lo referente a esos fines. Si fuera de otro modo, y la absoluta soberanía y poder sobre la vida y la muerte perteneciesen naturalmente al padre y fuesen necesarios en la sociedad que forman marido y mujer, no podría haber matrimonio en aquellos países donde al marido no se le permite esa autoridad absoluta. Pero como los fines del matrimonio no requieren del marido un poder así, tampoco la condición matrimonial le da dicho poder, pues no es éste necesario en tal estado. La sociedad conyugal podría subsistir y alcanzar sus fines sin ese poder absoluto del marido; y es más: la comunidad de bienes y el poder sobre ellos, la ayuda y mantenimiento mutuos, y todas las demás cosas que pertenecen a la sociedad conyugal, pueden variarse y regularse por el contrato que une al marido y a la mujer en matrimonio; lo único que es requerido es que el contrato matrimonial sea consistente con la procreación y cría de los hijos hasta que éstos puedan valerse por sí mismos. Nada es, pues, necesario en sociedad alguna que no sea necesario para alcanzar los fines para los que fue establecida.

84. La sociedad entre padres e hijos, y los distintos derechos y poderes que pertenecen respectivamente a cada uno de ellos, es asunto que ya he tratado tan por extenso en el capítulo precedente que nada necesito decir aquí sobre el particular. Y me parece sobremanera claro que este tipo de sociedad dista mucho de una sociedad civil.

85. Amo y siervo son nombres tan viejos como la historia, pero se ha dado a individuos de muy diferente condición. Pues un hombre libre se hace siervo de otro vendiéndole, por un cierto tiempo, el servicio que se compromete a hacer a cambio del salario que va a recibir; y aunque, por lo común, esta circunstancia lo hace formar parte de la familia de su amo y lo somete a la ordinaria disciplina de éste, sólo da al amo un poder pasajero sobre él, y exclusivamente dentro de los límites del contrato establecido entre ambos. Pero hay otra clase de siervos a los que damos el nombre particular de esclavos. Éstos, al haber sido capturados en una guerra justa, están por derecho de naturaleza sometidos al dominio absoluto y arbitrario de sus manos. Como digo, estos hombres, habiendo renunciado a sus vidas y, junto con ellas, a sus libertades; y habiendo perdido sus posesiones al pasar a un estado de esclavitud que no los capacita para tener propiedad alguna, no pueden ser considerados como parte de la sociedad civil del país, cuyo fin principal es la preservación de la propiedad.

86. Consideremos, por tanto, a un padre de familia con todos estos subordinados suyos con los que está relacionado —esposa, hijos, siervos y esclavos— y que se aúnan bajo la regla doméstica de una familia. Esta unidad familiar, aunque en lo que tiene de jerarquía, funciones y agrupación de miembros se asemeja a un pequeño Estado, difiere mucho de él en lo que respecta a su constitución, a su poder y a sus fines. Y si se nos obliga a pensar que es una monarquía y que el paterfamilias es el monarca absoluto, la monarquía absoluta habrá de tener un poder sobremanera fragmentado y breve; pues, según lo que ha quedado dicho antes, está claro que el cabeza de familia tiene un poder muy específico y restringido, tanto en lo que respecta a su du-

ración como en lo que respecta a las personas que están en el seno de la familia. Porque, con excepción de los esclavos —y la familia sigue siendo tal, y el poder del paterfamilias sigue siendo igual, tanto si en el hogar hay esclavos como si no los hay—, el padre de familia no tiene poder legislativo sobre la vida y la muerte de ninguno de los miembros familiares, ni tiene tampoco ningún poder que la madre de familia no pueda ejercer con el mismo derecho que él. Y, ciertamente, no podrá tener un poder absoluto sobre toda la familia aquel que sólo tiene un poder muy limitado sobre cada uno de los individuos que la forman. Mas en lo que respecta a cómo una familia o cualquier otra asociación de seres humanos difiere de una sociedad política, ello es asunto que veremos mejor considerando en qué consiste la sociedad política misma.

87. Al nacer el hombre —como ya hemos probado— con derecho a la libertad perfecta y a disfrutar sin cortapisas todos los derechos y privilegios que le otorga la ley de naturaleza, y en igual medida que cualquier otro hombre o grupo de hombres en el mundo, no sólo tiene por naturaleza el poder de proteger su propiedad, es decir, su vida, su libertad y sus bienes, frente a los daños y amenazas de otros hombres, sino también el de juzgar y castigar los infringimientos de la ley que sean cometidos por otros, y en el grado que la ofensa merezca; tendrá, incluso, el poder de castigar con la pena de muerte cuando, en su opinión, la atrocidad del crimen así lo requiera. Ahora bien, como no hay ni puede subsistir sociedad política alguna sin tener en sí misma el poder de proteger la propiedad y, a fin de lograrlo, el de castigar las ofensas de los miembros de dicha sociedad,

única y exclusivamente podrá haber sociedad política allí donde cada uno de sus miembros haya renunciado a su poder natural y lo haya entregado en manos de la comunidad, en todos aquellos casos en que no esté imposibilitado para pedir protección de la ley que haya sido establecida por la comunidad misma. Y así, al haber sido excluido todo juicio privado de cada hombre en particular, la comunidad viene a ser un árbitro que decide según normas y reglas establecidas, imparciales y aplicables a todos por igual, y administradas por hombres a quienes la comunidad ha dado autoridad para ejecutarlas. Y de este modo, la comunidad decide las diferencias que puedan surgir entre sus miembros en cuestiones de derecho, y castiga aquellas ofensas que algún miembro haya cometido contra la sociedad, con las penas que la ley haya estipulado. Guiándonos por todo esto, nos resultará fácil averiguar quiénes componen, y quiénes no, una sociedad política. Aquellos que están unidos en un cuerpo y tienen una establecida ley común y una judicatura a la que apelar, con autoridad para decidir entre las controversias y castigar a los ofensores, forman entre sí una sociedad civil; pero aquellos que carecen de una autoridad común a la que apelar —me refiero a una autoridad en este mundo— continúan en el estado de naturaleza; y, a falta de otra persona, cada uno es en sí mismo juez y ejecutor, lo cual es lo mismo que decir, como ya he mostrado antes, que se halla en el más absoluto estado natural.

88. Así, el Estado se origina mediante un poder que establece cuál es el castigo que corresponde a las diferentes transgresiones de aquellos que, entre los miembros de una sociedad, piensan que merece la pena

cometerlas; éste es el poder de hacer leyes, y a él debe añadirse el poder de castigar cualquier daño que se le haga a un miembro de la sociedad, cometido por alguien que no pertenece a ella. Este segundo poder es el de hacer la guerra y la paz. Y ambos poderes están encaminados a la preservación de la propiedad de todos los miembros de esa sociedad, hasta donde sea posible. Mas aunque todo hombre que ha entrado a formar parte de cualquier sociedad civil y se ha convertido en miembro de un Estado ha renunciado a su poder de castigar las ofensas contra la ley de naturaleza según le dicte su juicio personal, ocurre que, junto con la entrega de ese poder de juzgar que él ha cedido a la legislatura en todos aquellos casos en los que le fue posible recurrir a un magistrado, también ha dado al Estado el derecho de emplear su propia fuerza personal para que se pongan en ejecución los juicios de dicho Estado. Y estos juicios formulados por el Estado son, ciertamente, juicios suyos tanto si son hechos por él mismo como si los formula su representante. Y ahí tenemos el origen del poder legislativo y ejecutivo de la sociedad civil, poder que consiste en juzgar, mediante leyes, hasta qué punto deben castigarse las ofensas cuando son cometidas dentro del Estado, y, también, determinar, mediante juicios ocasionales fundados en las circunstancias presentes del hecho, en qué medida deben vindicarse las injurias procedentes de afuera. Y, en ambos casos, emplear todas las fuerzas de todos los miembros del cuerpo social, cuando ello sea necesario.

89. Por lo tanto, siempre que cualquier número de hombres esté así unido en sociedad de tal modo que cada uno de ellos haya renunciado a su poder ejecutivo

de ley natural y lo haya cedido al poder público, entonces, y sólo entonces, tendremos una sociedad política o civil. Y esto se logra siempre que un grupo de hombres en estado natural entra en sociedad para formar un pueblo, un cuerpo político bajo un gobierno supremo; o, si no, cuando alguno se une a un gobierno ya establecido, y se incorpora a él; pues, mediante ese acto, autoriza a la sociedad, o, lo que es lo mismo, a la legislatura de la misma, a hacer leyes para él según el bien público de la sociedad lo requiera, comprometiéndose, en el grado que le sea posible, a prestar su asistencia en la ejecución de las mismas. Esto es lo que saca a los hombres del estado de naturaleza y los pone en un Estado: el establecimiento de un juez terrenal con autoridad para decidir todas las controversias y para castigar las injurias que puedan afectar a cualquier miembro del Estado; y dicho juez es la legislatura, o el magistrado nombrado por ella. Sin embargo, siempre que haya una agrupación de hombres, aunque estén asociados, que carezcan de un poder decisorio al que apelar, seguirán permaneciendo en el estado de naturaleza.

90. De aquí resulta evidente que la monarquía absoluta, considerada por algunos como el único tipo de gobierno que puede haber en el mundo, es, ciertamente, incompatible con la sociedad civil, y excluye todo tipo de gobierno civil. Pues el fin al que se dirige la sociedad civil es evitar y remediar esos inconvenientes del estado de naturaleza que necesariamente se siguen del hecho de que cada hombre sea juez de su propia causa; y ese fin se logra mediante el establecimiento de una autoridad conocida a la que todos los miembros de la sociedad pueden apelar cuando han sido víctimas

de una injuria, o están envueltos en cualquier controversia que pueda surgir; y todos deben obedecer a esa autoridad[19]. Allí donde haya personas que carezcan de una autoridad así, es decir, una autoridad a la que apelar cuando surja algún conflicto entre ellas, esas personas continuarán en el estado de naturaleza; y en esa condición se halla todo príncipe absoluto con respecto a aquellos que están bajo su dominio.

91. Pues al suponerse que este príncipe absoluto es el único que tiene en sí mismo el poder legislativo y el ejecutivo, no existe juez ni recurso de apelación alguna a alguien que justa e imparcialmente y con autoridad pueda decidir, y de cuya decisión pueda esperarse consuelo y compensación por algún daño o inconveniencia sufridos por causa del príncipe o por lo que él ordene; de modo que un hombre así, ya sea que lo llamemos *czar,* o *grand seignior,* o cualquier otra cosa, se encuentra, con respecto a los que se hallan bajo su dominio, en el mismo estado de naturaleza con que se encuentra con respecto al resto de la humanidad. Pues allí donde haya dos hombres que no tengan una norma establecida y un juez común al que apelar en esta tierra para determinar las controversias legales que puedan surgir entre ellos, esos hombres seguirán permaneciendo en un estado de naturaleza[20] y sujetos a todas las inconveniencias que ello lleva consigo. La única y lamentable diferencia para el súbdito —o, mejor diríamos, esclavo— de un príncipe absoluto sería ésta: que mientras que en el ordinario estado de naturaleza tiene la libertad para juzgar acerca de cuáles son sus derechos y para defenderlos en la medida de sus fuerzas, ahora, siempre que su propiedad sea invadida por voluntad y mandato de su monarca, no sólo le faltará ese recurso de apelación que deben tener los que viven en sociedad, sino que, como si se le hubiera degradado y no perteneciese ya al orden de las criaturas racionales, se le niega también la libertad de juzgar, o de defen-

[19] «El poder público de toda sociedad está por encima de cada uno de los individuos contenidos en esa sociedad; y el uso principal de este poder consiste en dar leyes a todos los que estén bajo él. Dichas leyes debemos obedecerlas en todos los casos, excepto cuando haya una razón manifiesta que pruebe que la ley de la razón o la ley de Dios mandan lo contrario» (Hooker, *Eccl. Pol.* lib. i. sección 16). [Nota de Locke.]

[20] «Para eliminar las ofensas, injurias y malas acciones de unos contra otros», es decir, todas esas inconveniencias que iban anejas al hombre en su estado de naturaleza, «no hubo otro modo de conseguirlo que pactar unos con otros, de común acuerdo, estableciendo algún tipo de gobierno público y sometiéndose a él, y dándole autoridad para dictar normas y para gobernar, para procurar así la tranquilidad, la felicidad y el sosiego de todos. Los hombres siempre supieron que cuando se les ofendía violentamente, ellos podían defenderse a sí mismos; sabían que, aunque el propósito de cada individuo era buscar su propia comodidad, si ello se intentaba lograr haciendo violencia a otros, no debía tolerarse, sino que todos debían tratar de ofrecer resistencia sirviéndose de los medios adecuados. Finalmente, sabían también que ningún hombre podía, según los dictados de la recta razón, asumir la función de determinar su propio derecho y proceder a mantenerlo según esa determinación; pues todo hombre mira siempre por su propio interés y tiende a favorecer a aquellos por los que siente gran afecto. Supieron, pues, que todas aquellas luchas y alborotos no podrían tener término, a menos que cada hombre, de común acuerdo con los demás, diese su consentimiento para ser gobernado por otro. Sin ese consentimiento no podría justificarse el que hombre alguno asumiese la responsabilidad de ser señor o juez sobre los demás» (Hooker, *Eccl. Pol.* lib. i. sección 10). [Nota de Locke.]

der sus derechos. Y así, queda expuesto a todos los sufrimientos e inconvenientes que un hombre puede temer de otro que, hallándose en un estado de naturaleza sin limitación alguna, está, además, corrompido por la adulación y armado de poder.

92. Aquel que piense que el poder absoluto purifica la sangre de los hombres y corrige la bajeza de la naturaleza humana sólo necesita leer la historia de nuestro tiempo, o de cualquier otra época, para convencerse de lo contrario. Un hombre que en las selvas de América se comporta de manera insolente y ofensiva, probablemente no se comportará mejor sentado en un trono; mas, si lo ocupa, lo más probable es que se busquen razones de sapiencia y de religión para justificar el daño que haga a sus súbditos; y la espada silenciará a todos aquellos que se atrevan a cuestionar su conducta. Y en cuanto a la pregunta de qué protección procura la monarquía absoluta, qué clase de padres de sus respectivos países son los monarcas absolutos, y qué grado de felicidad y seguridad disfrutan los súbditos cuando este tipo de gobierno ha alcanzado la perfección, podrá responderla fácilmente quien considere lo que últimamente se cuenta de Ceilán[21].

93. En las monarquías absolutas, lo mismo que en otros sistemas de gobierno que hay en el mundo, los súbditos pueden, ciertamente, apelar a la ley y a los jueces para que decidan cualquier controversia e impidan

[21] [Se refiere aquí Locke al relato de Robert Knox *A Historical Relation of the Island of Ceylon in the East India,* publicado en su tiempo.]

posibles actos de violencia entre ellos. Esto es algo que todo el mundo juzga necesario, y cualquier individuo que pensase lo contrario sería declarado enemigo de la sociedad y del género humano. Pero existen razones para dudar que ello se deba siempre a un amor verdadero hacia la sociedad y hacia el género humano, y a la caridad con que debemos tratarnos unos a otros; porque ello no es más que lo que todo hombre que ama su propio poder, su provecho o su grandeza se ve obligado a hacer de manera natural: impedir que los animales que trabajan y se fatigan para darle a él placer y poderío se hieran y destruyan mutuamente. Y así, el amo cuida de ellos, no porque los ame, sino porque se ama a sí mismo y le encanta el provecho que ellos le procuran. Porque si preguntamos qué seguridad, qué protección hay en un Estado así frente a la violencia y la opresión ejercidas por este monarca absoluto, esa pregunta será ahogada en su raíz. Esos monarcas dirán que el mero hecho de buscar seguridad merece ser castigado con la muerte. Concederán que, entre un súbdito y otro, debe de haber reglas, leyes y jueces, para su paz y seguridad mutuas. Pero en lo que al monarca mismo se refiere, éste tiene que ser absoluto y está por encima de esas circunstancias; pues como tiene el poder de seguir haciendo daño y mal, está en su derecho cuando actúa así. El mero hecho de preguntar cómo protegerse del daño y de la injuria provenientes de quien tiene mayor poder para causar esos males es ya estar predicando la disidencia y la rebelión. Es como si los hombres, una vez dejado el estado de naturaleza, y tras ingresar en la sociedad, acordaran que todos ellos, menos uno, deben estar bajo las leyes; y que la única persona que no está sometida a ellas retiene toda la libertad propia del

estado de naturaleza, aumentada con el poderío y hecha licenciosa por la impunidad. Ello equivale a pensar que los hombres son tan estúpidos como para cuidar de protegerse de los daños que puedan causarles los gatos monteses y los zorros, y que no les preocupa, más aún, que encuentran seguridad en el hecho de ser devorados por los leones.

94. Mas, por mucho que hablen los aduladores para distraer el pensamiento de las gentes, ello no puede impedir que los hombres se den cuenta de las cosas. Y cuando reparan en que un hombre, de la condición que sea, está exento de las reglas de la sociedad civil de la que ellos son parte, y ven que no hay nadie en este mundo a quien puedan apelar frente a los daños que reciban de ese hombre, se considerarán a sí mismos en estado de naturaleza con respecto a ese hombre, el cual se encuentra de hecho en tal estado; y, tan pronto como puedan, procurarán protegerse bajo la seguridad de la sociedad civil que fue instituida con ese propósito y en la que ingresaron precisamente por esa razón. Y así, quizá en un principio —como mostraremos con más detalle en la parte siguiente de este discurso— algún hombre bueno y excelente que, habiendo alcanzado preeminencia sobre los demás, recibiese en pago de su bondad y sus virtudes ese tipo de autoridad natural con la que un jefe gobierna a los demás y que le es entregada para resolver las diferencias entre sus prójimos sin más garantía que la que ofrecen su rectitud y su sabiduría, sin embargo, cuando el tiempo dio autoridad y —como algunos hombres se empeñan en predicarnos— santidad a costumbres que se habían iniciado en épocas primitivas como resultado de la negligencia

e inocencia de las gentes, aquellos primeros jefes naturales fueron sucedidos por tipos de otra calaña; y el pueblo se dio cuenta de que sus propiedades no estaban ya seguras bajo esa clase de gobierno, a pesar de que la finalidad de ese gobierno no era otra que la de proteger la propiedad[22]; y repararon en que no podrían sentirse seguros, tranquilos y formando parte de una sociedad civil hasta que la facultad de dictar leyes fuese depositada en manos de un cuerpo colectivo, ya recibiera éste la denominación de «senado», «parlamento», o cualquier otra. Mediante este procedimiento, cada individuo se hizo súbdito, en igualdad con los demás, por humildes que éstos fueran, de las leyes que él mismo, como parte de la legislatura, había establecido. Y de este modo, nadie podía ya, basándose en su propia autoridad individual, hurtarse a la fuerza de la ley establecida; y quedaba también excluida toda pretensión de un individuo que quisiera declararse exento de sujeción a la ley, para así tener licencia para cometer toda clase de abusos o para permitir que alguno de sus subordinados los cometiera. «En una sociedad civil, ningún hombre

---

[22] «Al principio, cuando una cierta forma de regimentación fue establecida, pudo ocurrir que no se pensara en dictar normas detalladas para gobernar, y todo le fuera permitido al jefe, en cuya sabiduría y discreción el pueblo confiaba. Mas, con la experiencia, las gentes se dieron cuenta de los muchos inconvenientes que esto llevaba consigo, y de que lo que en un principio habían ideado como remedio no hacía sino agravar la herida que debía haber curado. Vieron, pues, que vivir bajo la voluntad de un hombre se había convertido en la causa del sufrimiento de todos los demás hombres. Y esto los llevó a establecer leyes que permitiesen a todos los hombres saber de antemano cuál era su deber, y los castigos que se derivarían de no cumplirlo» (Hooker, *Eccl. Pol.* lib. i. sección 10). [Nota de Locke.]

puede estar exento de las leyes que la rigen»[23]; pues si a algún hombre se le permitiera hacer lo que le diese la gana, y no hubiera en este mundo recurso de apelación para protegerse frente a los daños que ese hombre cometiera, me pregunto si dicho hombre no seguiría estando en un completo estado de naturaleza y al margen de la sociedad civil. Así sería, a menos que alguien dijera que el estado de naturaleza y la sociedad civil son una y la misma cosa, lo cual no he oído hasta ahora que haya sido afirmado, ni siquiera por los grandes apologistas de la anarquía.

[23] «La ley civil, al ser un acto de todo el cuerpo político, debe imperar sobre cada uno de los miembros de ese cuerpo» (Hooker, ibíd.). [Nota de Locke.]

CAPÍTULO 8

DEL ORIGEN DE LAS SOCIEDADES POLÍTICAS

95. Al ser los hombres, como ya se ha dicho, todos libres por naturaleza, iguales e independientes, ninguno puede ser sacado de esa condición y puesto bajo el poder político de otro sin su propio consentimiento. El único modo en que alguien se priva a sí mismo de su libertad natural y se somete a las ataduras de la sociedad civil es mediante un acuerdo con otros hombres, según el cual todos se unen formando una comunidad, a fin de convivir los unos con los otros de una manera confortable, segura y pacífica, disfrutando sin riesgo de sus propiedades respectivas y mejor protegidos frente a quienes no forman parte de dicha comunidad. Esto puede hacerlo cualquier grupo de hombres, porque no daña la libertad de los demás, a quienes se deja, tal y como estaban, en estado de naturaleza. Así,

cuando un grupo de hombres ha consentido formar una comunidad o gobierno, quedan con ello incorporados a un cuerpo político en el que la mayoría tiene el derecho de actuar y decidir en nombre de todos.

96. Pues cuando un número cualquiera de hombres, con el consentimiento de cada individuo, ha formado una comunidad, ha hecho de esa comunidad un cuerpo con poder de actuar corporativamente; lo cual sólo se consigue mediante la voluntad y determinación de la mayoría. Porque como lo que hace actuar a una comunidad es únicamente el consentimiento de los individuos que hay en ella, y es necesario que todo cuerpo se mueva en una sola dirección, resulta imperativo que el cuerpo se mueva hacia donde lo lleve la fuerza mayor, es decir, el consenso de la mayoría. De no ser así, resultaría imposible que actuara o que continuase siendo un cuerpo, una comunidad, tal y como el consentimiento de cada individuo que se unió a ella acordó que debía ser. Y así, cada uno está obligado, por consentimiento, a someterse al parecer de la mayoría. Vemos, por lo tanto, que en aquellas asambleas a las que se ha dado el poder de actuar por leyes positivas, cuando un número fijo no ha sido estipulado por la ley que les da el poder, el acto de la mayoría se toma como acto del pleno; y, desde luego, tiene capacidad decisoria, pues tiene el poder del pleno, tanto por ley de naturaleza como por ley de razón.

97. Y así, cada hombre, al consentir con otros en la formación de un cuerpo político bajo un solo gobierno, se pone a sí mismo bajo la obligación, con respecto a todos y cada uno de los miembros de ese cuerpo, de

someterse a las decisiones de la mayoría y a ser guiado por ella. Si no, ese pacto original mediante el que un individuo acuerda con otros incorporarse a la sociedad no significaría nada; y no habría pacto alguno si el individuo quedara completamente libre y sin más lazos que los que tenía antes en el estado de naturaleza. Pues, ¿qué visos de pacto habría en eso? ¿Qué nueva obligación asumiría el individuo si rehusara someterse a los decretos de la sociedad y sólo aceptara aquellos que a él le convinieran y a los que él diese su consentimiento? Esto conllevaría un grado de libertad igual que el que dicho individuo tenía antes de hacer el pacto, e igual que el de cualquier otro hombre que, hallándose en estado de naturaleza, sólo se somete y acepta aquellas decisiones de la sociedad que a él le parecen convenientes.

98. Pues si el consenso de la mayoría no fuese recibido como acto de todos, con fuerza para obligar a cada individuo, sólo el consentimiento de todos y cada uno de los individuos en particular podría hacer que algo fuese tomado como decisión del pleno. Mas ese consenso absoluto es casi imposible de obtener, si consideramos que las enfermedades y las ocupaciones siempre entorpecen que estén todos presentes en una sesión de asamblea, aunque el número de hombres que la componen sea mucho menor que el de los que componen un Estado. A esta circunstancia habría también que añadir la variedad de opiniones y la contrariedad de intereses que inevitablemente tienen lugar en toda colectividad de hombres. De manera que si, para entrar en un régimen de sociedad hubiera que hacerlo bajo estas condiciones, ello sería como las entradas de Catón en

el teatro: que entraba sólo para salir a continuación[24]. Una constitución así haría del poderoso leviatán una entidad de duración más breve que la de la más débil criatura, y no lograría vivir ni siquiera un día. Y resultaría imposible suponer que las criaturas racionales hubiesen deseado formar sociedades, sólo para disolverlas; pues si en un cuerpo político la mayoría no pudiese tomar decisiones obligatorias para todos los demás, dicho cuerpo no podría actuar como tal y se disolvería inmediatamente.

99. Por lo tanto, quienesquiera que salgan del estado de naturaleza para integrarse en una comunidad debe entenderse que lo hacen entregando a la mayoría de esa comunidad, o a un número más grande que el de la simple mayoría, si así lo acuerdan, todo el poder necesario para que la sociedad alcance esos fines que se buscaban y que los convocaron a unirse. Esto es lo que acuerdan por el mero hecho de unirse a una sociedad política, y esto es todo lo que se necesita para que se establezca el pacto entre aquellos individuos que se integran para formar un Estado. Así, lo que origina y de hecho constituye una sociedad política cualquiera no es otra cosa que el consentimiento de una pluralidad de hombres libres que aceptan la regla de la mayoría y que acuerdan unirse e incorporarse a dicha sociedad. Eso es, y solamente eso, lo que pudo dar origen a los gobiernos legales del mundo.

[24] [Alude aquí Locke a Catón Marco Porcio (239-149 a. C.), también llamado Catón el Viejo. Fue soldado, jurista y escritor. Su puritanismo moral le hizo desdeñar los espectáculos teatrales.]

100. Contra esto se han puesto, que yo sepa, dos objeciones:

Primera: que no se encuentran en la historia ejemplos de una agrupación de hombres independientes e iguales entre sí que se unieran de este modo para establecer un gobierno.

Segunda: que es imposible que los hombres tengan derecho a hacer esto, pues todos nacen bajo un gobierno al que han de someterse, careciendo, por tanto, de libertad para comenzar otro nuevo.

101. A la primera objeción respondo lo siguiente: que no es de extrañar que la historia nos proporcione muy pocos relatos de hombres que vivieron juntos en estado de naturaleza. Las inconveniencias de esa condición, y el deseo y la necesidad de asociación, tan pronto como hicieron que una pluralidad de hombres se juntase, los unió y los incorporó si su idea era la de permanecer unidos. Y si no nos es permisible suponer que hubo alguna vez hombres en estado de naturaleza, tendremos también que asumir que los soldados de los ejércitos de Salmanaser o de Jerjes nunca fueron niños, porque sabemos muy poco de ellos hasta que fueron hombres y se alistaron en el ejército[25]. En todas partes los gobiernos son anteriores a los documentos; y las letras no surgen en los pueblos hasta que una continuada y larga convivencia civil, sirviéndose de otras artes más necesarias, consigue garantizar la seguridad de las gen-

[25] [Puede estar aquí refiriéndose Locke a cualquiera de los reyes asirios que llevaron ese nombre. Lo más probable es que se trate de Salmanaser I (m. 1290 a. C.), quien estableció en Nínive la capital del Imperio.]

tes, el sosiego y la abundancia. Es entonces cuando los ciudadanos empiezan a investigar en la historia de sus fundadores y a indagar en sus orígenes, cuando ya han perdido memoria de ellos. Pues ocurre con los Estados lo mismo que con los individuos particulares: que, por lo común, ignoran todo lo referente a su nacimiento y a su infancia; y si saben algo de sus orígenes, es porque recurren a datos que otros han conservado para ellos. Y los datos que tenemos acerca del comienzo de los regímenes políticos del mundo, excepto en el caso del pueblo judío, en el que Dios mismo participó y que no favorece en absoluto el dominio paternal, todos confirman con ejemplos claros el tipo de origen que yo he mencionado, o, cuando menos, muestran signos manifiestos que apuntan hacia lo mismo.

102. Mostrará una extraña inclinación a negar hechos evidentes cuando no están de acuerdo con su hipótesis quien no admita que los orígenes de Roma y Venecia tuvieron lugar con la unión de varios hombres libres e independientes los unos de los otros, entre los cuales no había ni superioridad ni sujeción naturales. Y si aceptamos la palabra de José Acosta[26], lo que este historiador nos dice es que en muchas partes de América no había gobierno en absoluto.

«Hay grandes y evidentes indicios —nos dice refiriéndose a los nativos del Perú— de que estos hombres carecieron por mucho tiempo de reyes y de Estados; y

[26] [José de Acosta (h. 1539-1600). Historiador y misionero español, miembro de la Compañía de Jesús. Su *Catecismo* fue el primer libro publicado en Perú. Su obra más conocida —citada aquí por Locke— es *Historia natural y moral de las Indias* (Sevilla, 1590).]

que vivieron en hordas, como hacen en el día de hoy los Cheriquanas en Florida, los indios del Brasil y muchos otros pueblos que no tienen reyes fijos sino que, cuando la ocasión se presenta, ya sea en tiempo de paz o en tiempo de guerra, escogen a sus capitanes según les place» (lib. i. c. 25).

Si se dijera que todo hombre nace sujeto a su padre o al cabeza de familia, y que esa sujeción que un hijo debe a su padre no le quita la libertad de unirse a la sociedad política que él juzgue más conveniente, ello es algo que hemos probado. De cualquier manera, es evidente que estos hombres fueron de hecho libres; y cualquier superioridad que algunos políticos quisieran atribuir a alguno de ellos no fue de hecho reclamada por ninguno: todos, de común acuerdo, se consideraban iguales hasta que, también por consenso, designaron a quienes habían de gobernarlos. Por consiguiente, todas sus sociedades políticas tuvieron su origen en una unión voluntaria y un acuerdo mutuo entre hombres que actuaban libremente a la hora de escoger a sus gobernantes y sus formas de gobierno.

103. Y espero que se conceda que aquellos que salieron de Esparta con Palanto —tal como menciona Justino (1. iii. c. 4)— fueron hombres libres, independientes entre sí, que por propio consentimiento establecieron un gobierno sobre ellos[27]. He dado, pues, varios

[27] [Palanto, o Falanto, fundador de Tarento. Ello fue así: Al marchar los soldados espartanos a las guerras de Mesina, las mujeres quedaron sin maridos. Siguiendo la sugerencia de un tal Arato, un reducido grupo de soldados fue devuelto a Esparta con la misión de fecundar a las mujeres cuyos esposos estaban en campaña, a fin de evitar que la población espartaria decreciera. El plan se llevó a cabo.

ejemplos sacados de la historia, en los que gentes libres, en estado de naturaleza, se unieron, se incorporaron e iniciaron un Estado. Y si la falta de argumentos así constituyera un argumento para probar que los gobiernos no se originaron ni pudieron originarse de esa manera, creo que los defensores del imperio paternal obrarían mejor no esgrimiéndolo como prueba contra la libertad natural; pues si pudieran aducir tantos ejemplos como yo he dado, sacados de la historia, en los que los gobiernos se basaron en el poder paternal —aunque, bien mirado, un argumento basado en lo que de hecho fue no tiene mucha fuerza para deducir de él que así debería ser siempre por derecho—, uno podría, sin gran riesgo, concederles la razón. Mas si se me permite darles un consejo en este punto, yo les sugeriría que no investigaran mucho en los orígenes de gobiernos que comenzaron a existir *de facto*[28]; de no seguir este consejo mío, correrían el peligro de descubrir que, a la base de la gran mayoría de esos gobiernos, hay algo que es muy poco favorable para las doctrinas que estos

Pero cuando los hijos de estas mujeres nacieron, no fueron reconocidos como hijos legítimos y se les incapacitó para recibir herencias familiares. Pasando el tiempo, estos hombres dirigieron su queja a Arato, quien les prestó ayuda confiándolos a Falanto, su propio hijo. Conducidos por éste, fundaron al sur de Italia la ciudad de Tarento, y consintieron en vivir en sociedad civil gobernados por Falanto.]

[28] [Es decir, sin previo consenso libre de los súbditos. El argumento de Locke frente a los defensores de la teoría paternalista o patriarcal del Estado, según la cual éste se originó de modo natural, toma aquí forma de desafío: quien se atreva a investigar en los orígenes del Estado con la intención de probar su raíz paternal, con toda probabilidad descubrirá datos históricos que apoyan precisamente lo contrario. Tal es el sentido de lo que, con lenguaje algo alambicado, contiene este parágrafo 103.]

defensores del poder paternal promueven, y por las que tanto batallan.

104. Para concluir: al estar la razón claramente de nuestro lado cuando afirmamos que los hombres son libres por naturaleza; y al darnos la historia ejemplos de que los gobiernos del mundo que se iniciaron en época de paz estuvieron basados en ese fundamento y fueron constituidos por consenso del pueblo, apenas queda lugar para dudar quién está en lo cierto ni cuál ha sido la opinión o la práctica del género humano en lo referente a la primera erección de los gobiernos.

105. No niego que, si echamos la mirada atrás y repasamos la historia hasta donde ésta nos lleve para encontrar los orígenes de los Estados, descubriremos que, por lo común, éstos se erigieron bajo el gobierno y la administración de un solo hombre. Y me inclino también a creer que cuando una familia fue lo suficientemente numerosa como para subsistir por sí misma y continuó unida y sin mezclarse con extraños —según suele ocurrir cuando el terreno es grande y la población escasa—, el gobierno residiría, por lo común, en el padre; pues el padre, al tener por ley de naturaleza el mismo poder que los demás hombres para castigar según su propio criterio las ofensas contra esa ley, podía también castigar a sus propios hijos si éstos la transgredían, incluso cuando los hijos eran ya hombres y estaban fuera de su tutela. Así, lo más probable es que se sometieran al castigo paterno y que, a su vez, se unieran con el padre contra los que habían cometido alguna ofensa. Y de este modo, dieron al padre poder para ejecutar su sentencia contra cualquier transgresión, y de hecho hicie-

ron de él juez y gobernador de todos aquellos que estaban en relación con la familia. El padre era la persona más adecuada en la que podían confiar; el afecto paternal garantizaba la propiedad y los intereses de los hijos, si eran puestos a su cuidado; y la costumbre de obedecer al padre durante su infancia hizo que les resultara más fácil someterse a él que a ningún otro. Por lo tanto, si era necesario que tuviesen a alguien que los gobernase (y es prácticamente imposible evitar que haya gobierno allí donde hay hombres que viven juntos), ¿qué mejor jefe que el hombre que era su padre común, a menos que la negligencia, la crueldad o cualquier otro defecto del alma o del cuerpo lo incapacitaran para ello? Mas cuando el padre moría y dejaba un sucesor que por falta de madurez, o de sabiduría, o de coraje, o de cualquier otra cualidad, no estaba capacitado para gobernar; o cuando varias familias se unían y acordaban permanecer juntas, no puede dudarse que hicieron uso de su libertad natural y que establecieron como jefe a quien juzgaron más capaz para gobernarlas. En conformidad con esto, vemos cómo aquellos pueblos de América que estaban fuera del alcance de las conquistas militares y de la dominación de los dos grandes imperios de Perú y de México disfrutaron de su propia libertad natural, si bien, *caeteris paribus,* solieron preferir al heredero de su rey difunto; pero si luego descubrían que éste era débil o incapaz, lo dejaban de lado y adoptaban como jefe al hombre más recio y valiente que encontraban.

106. Así, aunque, al investigar en el pasado del que tenemos información acerca de la población del mundo y de la historia de las naciones, nos encontramos con que el gobierno estaba en manos de un solo

individuo, ello no contradice lo que yo afirmo, a saber: que el comienzo de la sociedad política depende del consentimiento de los individuos, los cuales se juntan y acuerdan formar una sociedad; y que cuando están así incorporados, establecen el tipo de gobierno que les parece más adecuado. Pero como esto ha dado ocasión a que los hombres se confundan y piensen que el gobierno fue monárquico y que pertenecía al padre, no estará de más considerar aquí por qué los pueblos, en un principio, favorecieron generalmente esta forma de gobierno. Aunque en las primeras instituciones de Estados la preeminencia del padre dio lugar a regímenes monárquicos, y el poder quedó depositado en manos de un solo individuo, es claro, sin embargo, que la razón por la que se continuó con esta forma de gobierno no se debió a una consideración o respeto hacia la autoridad paternal; pues todas las pequeñas monarquías, esto es, casi todas las monarquías, pasado su punto original, han solido ser, siquiera debido a las circunstancias del momento, de carácter colectivo.

107. Así, en principio, cuando empezaron a tener comienzo las cosas, el gobierno del padre durante la infancia de los hijos que él había procreado acostumbró a éstos al mando de una sola persona; y les enseñó que cuando este tipo de mando era ejercido con cuidado y habilidad, con afecto y amor para con quienes estaban bajo él, era suficiente para procurar y asegurar a los hombres toda la felicidad política que ellos buscaban en su convivencia social. No es extraño, pues, que favorecieran esta clase de gobierno y que de un modo natural se adhiriesen a lo que desde su infancia estaban acostumbrados y a lo que, por experiencia, les parecía

fácil y seguro. Si añadimos a esto el hecho de que la monarquía era un simple y obvio sistema de gobierno para hombres que no habían conocido ningún otro, y que ni la ambición ni la insolencia del imperialismo les habían enseñado a prevenirse contra los abusos de privilegio o contra los inconvenientes del poder absoluto que otras monarquías subsiguientes iban a reclamar para sí, no es de extrañar que aquellos primeros hombres no se tomaran el trabajo de idear métodos para contener los posibles excesos de quienes ellos mismos habían dotado de autoridad para gobernarlos, ni de equilibrar el poder gubernamental fragmentándolo en partes y distribuyéndolo entre varias manos. Aquellos hombres no habían sentido la opresión del dominio característico de la tiranía; y tampoco el estilo de la época, las posesiones, o el modo de vivir daban pábulo a la avaricia o a la ambición. Por todo lo cual, no tenían razones para poner coto a esos males, o para prevenirlos. Así, no es raro que se sometieran a este tipo de gobierno, el cual no sólo era, como ya he dicho, el más obvio y simple, sino también el más adecuado para su condición presente, más necesitada de defensa contra invasiones e injurias venidas del extranjero que contra la multiplicidad de leyes. La igualdad propia de un simple y pobre modo de vivir, al confinar sus deseos dentro de los estrechos límites de la pequeña propiedad de cada hombre, daba lugar a pocas controversias. De tal manera, que no hacían falta muchas leyes para decidir entre los litigios que surgieran, ni una variedad de funcionarios que se encargasen de dirigir los procesos o de cuidar de que la justicia se ejecutase allí donde eran muy pocos los ofensores y delincuentes. Y como debemos asumir que aquellos hombres se dispensaban

afecto mutuo y que ello los había animado a unirse en sociedad, también debe suponerse que había amistad entre ellos y que confiaban los unos en los otros; y que si albergaban algún miedo, sería un miedo a los extraños, y no a ellos mismos. Por lo tanto, debemos igualmente suponer que su primera preocupación sería la de cómo protegerse frente a la violencia que pudiera venir de un enemigo extranjero. Fue natural para ellos someterse al tipo de gobierno que mejor pudiera servirles para ese fin; y, así, escogieron al hombre más sabio y más valiente para que los dirigiese en los combates contra sus enemigos, siendo ésta la misión principal de la persona que eligieron como jefe.

108. Por eso vemos que los reyes de los indios de América (que continúa siendo una réplica de los que fueron los tiempos primitivos en Asia y en Europa —una época en la que los habitantes de cada país eran muy escasos y la falta de gente y de dinero eliminaba toda tentación de que los hombres aumentaran sus posesiones de terreno o disputaran para extender la amplitud de sus dominios—) se limitan a ser generales de sus ejércitos. Y aunque en tiempo de guerra tienen el mando absoluto, en tiempo de paz, y ya dentro de su propio país, ejercen un dominio muy modesto y una soberanía muy moderada. Las resoluciones que allí se toman sobre la paz y la guerra provienen del pueblo y se toman en concejo, si bien la guerra misma, que no admite una pluralidad de jefes, devuelve el mando, de un modo natural, a la autoridad exclusiva del rey.

109. Y así, incluso dentro de Israel, la misión principal de los jueces y de los primeros reyes parece que

fue la de ser capitanes de guerra y jefes de sus ejércitos; lo cual —además de lo que significa la expresión «salid y entrad al frente del pueblo», frase que quiere decir que marcharan a la guerra y regresaran después a casa al frente de sus tropas— queda claramente registrado en la historia del Jefté. Al declarar los amonitas la guerra contra Israel, los galaditas, asustados, enviaron a Jefté (el cual era un bastardo de la familia de Galad y había sido arrojado de su casa) una misiva pidiéndole que los ayudara en la guerra contra los amonitas y que fuera su jefe. Y se dice que «el pueblo lo hizo capitán suyo» (*Jueces* xi. 11), lo cual era lo mismo que hacerlo juez. «Y Jefté juzgó a Israel» (*Jueces* xii. 7), es decir, fue su capitán general durante seis años. Asimismo, cuando Jotán recordó a los habitantes de Siquem la obligación que tenían para con Gedeón, que había sido su juez y su jefe, les dijo: «Él combatió por vosotros y, exponiendo su vida, os libró del poder de Madián» (*Jueces,* ix. 17). Nada se menciona de él, excepto lo que hizo como general suyo; eso es lo único que encontramos en su historia, lo mismo que en la del resto de los jueces. Y Abimelec es particularmente llamado rey, aunque sólo fue su general. Y cuando, cansados de la mala conducta de los hijos de Samuel, los israelitas desearon «un rey como el que tenían las demás naciones, que los juzgara, que se pusiese al frente de ellos y que luchara sus batallas» (1 *Samuel* viii. 20), Dios, concediéndoles su deseo, le dijo a Samuel: «Te mandaré a un hombre, y tú le ungirás por jefe de mi pueblo, de Israel, y él librará a mi pueblo de la mano de los filisteos» (ix. 16). Es como si la única función de un rey hubiera sido conducir sus ejércitos y luchar en defensa de su pueblo. De acuerdo con esto, Samuel, en la ceremonia de inauguración de Saúl, vertió sobre él una redoma de óleo, y declaró que «el Señor lo había ungido para que fuese el capitán de su descendencia» (x. 1). Por consiguiente, aquellos que, después de ser Saúl solemnemente elegido y honrado como rey por las tribus de Masfa, rehusaron tomarlo por rey suyo la única objeción que tenían era ésta: «¿Cómo nos salvará este hombre?» (versículo 27), como si estuvieran diciendo con ello: «Este hombre no está capacitado para ser nuestro rey, pues no tiene preparación ni experiencia en la guerra, y no podrá defendernos». Y cuando Dios resolvió transferir el gobierno a David, lo hizo con estas palabras: «Pero ahora ya tu reino no persistirá. El Señor ha buscado un hombre según su corazón para que sea el jefe de su pueblo» (xiii. 14), como si toda la autoridad real no consistiera en más cosa que ser su general. Y, por lo tanto, las tribus que se habían quedado con la familia de Saúl y se habían opuesto al reino de David, cuando vinieron a Hebrón con la intención de someterse a ellos, le dijeron a David, entre otros argumentos, que tenían que someterse a él y adoptarlo como rey, pues de hecho ya era rey suyo en tiempos de Saúl, y, por consiguiente, no tenían más remedio que recibirlo como rey ahora. «Asimismo —le dijeron— en época pasada, cuando Saúl reinó sobre nosotros, tú fuiste el que mejor llevaba los ejércitos fuera de Israel, y el que mejor los traía; y el Señor te dijo: "Tú alimentarás a mi pueblo, Israel, y tú serás el capitán de Israel".»

110. Así, ya fuese que una familia creció gradualmente hasta convertirse en Estado y, al continuarse la autoridad paterna con el hijo mayor, todos los demás miembros que crecieron bajo dicha autoridad

se sometieron a él tácitamente (situación a la que todos dieron su aquiescencia debido a que aquella autoridad fue ejercida con benevolencia y equidad hasta llegar a confirmarse en un establecido derecho de sucesión); ya fuese que varias familias, o los descencientes de varias familias, se unieron en sociedad porque la casualidad, o el hecho de vivir cerca unas de otras, o motivos de negocio, hizo que se juntaran unas con otras, la necesidad de un general cuyo liderazgo pudiera defenderlas en la guerra contra sus enemigos, y la gran confianza y sinceridad que imperaban en una época pobre y virtuosa como aquélla (como lo son casi todas las épocas en las que se han originado los gobiernos duraderos de este mundo) y que posibilitaban el que un hombre se entregara a otro, hicieron que los iniciadores de los Estados depositaran al principio el poder en manos de una sola persona, sin más limitación ni cortapisa que las que la naturaleza misma de cada situación y los fines del gobierno requerían. Fuera el primero o el segundo de estos procedimientos el que originalmente vino a depositar el poder en manos de una sola persona, es seguro que, al principio, a nadie le fue concedido ese poder con otro fin que el de lograr el bien y la seguridad del pueblo; y fue también con ese mismo fin con el que en la infancia de los Estados los depositarios del poder hicieron uso de él. De no haberlo hecho así, las sociedades, todavía muy jóvenes entonces, no hubieran subsistido; sin aquellos padres solícitos, tiernos, y al cuidado del bien público, todos los gobiernos se habrían hundido por causa de las debilidades y fragilidades de su infancia, y tanto el príncipe como el pueblo habrían perecido pronto.

111. Pero aunque la edad dorada —antes de que la vana ambición y el *amor sceleratus habendi,* la malvada concupiscencia, hubiesen corrompido las almas de los hombres llevándolos a tener un concepto erróneo del poder y del honor— era una edad más virtuosa y, por consiguiente, producía mejores gobernantes y súbditos; y a pesar de que no había privilegios excesivos en la sede del mando que diesen lugar a la opresión del pueblo, ni disputas originadas en éste para aminorar o refrenar dichos privilegios en el poder del magistrado (evitándose así toda confrontación entre los líderes y el pueblo en lo referente a los gobernantes o al gobierno), ocurrió que, en edades posteriores[29], cuando la ambición y el ansia de suntuosidad se afincaron en el poder y lo acrecentaron, sin atender la misión para la que había sido establecido, y, enardecidos por la adulación, los príncipes aprendieron a albergar intereses diferentes de los del pueblo, los hombres juzgaron necesario examinar más cuidadosamente los derechos originales del gobierno y encontrar modos de impedir los excesos y de prevenir los abusos de aquel poder que en un principio habían depositado en manos de otro para lograr así el bien del pueblo, y que ahora era utilizado para hacer daño a ese mismo pueblo.

112. Vemos, así, cuán probable es que gentes que eran por naturaleza libres y que, por propio consentimiento, se habían sometido al gobierno de su padre, o, viniendo de familias diferentes, se habían unido para formar un gobierno, depositaran generalmente el poder

[29] [Aquí inserta Locke una nueva nota, repetición literal de la cita de Hooker que se da en la nota 22.]

en manos de un solo hombre y escogieran ser dirigidos por una sola persona, sin condiciones expresas que limitaran o regularan el poder de dicha persona, pensando que su seguridad estaba garantizada por la honestidad y prudencia de la persona en cuestión. Mas nunca soñaron que la monarquía fuera *jure divino,* cosa de la que jamás oímos hablar entre los hombres hasta que nos fue revelada por la teología de estos últimos tiempos; ni tampoco admitieron que el poder paternal tenía un derecho de dominio, o que era el fundamento de todo gobierno. Y baste con lo dicho para mostrar que, por lo que podemos averiguar a la luz de la historia, tenemos razones para concluir que todos los orígenes de gobiernos en tiempos de paz se han basado en el consenso del pueblo. Y digo en tiempos de paz, porque en otro lugar tendré ocasión de hablar de la conquista, la cual estiman que es el origen de los gobiernos.

La otra objeción que se esgrime contra lo que yo he dicho sobre el origen de las sociedades políticas es ésta:

113. Que como todos los hombres nacen bajo algún gobierno, es imposible que ninguno esté jamás libre y disfrute de la opción de unirse con otros hombres para empezar un gobierno nuevo, ni para erigirlo legalmente.

Mas yo pregunto: si este argumento es válido, ¿cómo es que hay tantas monarquías legales en el mundo? Pues si alguien, basándose en esta suposición, puede mostrarme algún hombre, en cualquier época del mundo, que sea libre de dar comienzo a una monarquía legal, yo me comprometo a mostrarle diez hombres más con libertad para unirse entre sí y comenzar un nuevo gobierno bajo un régimen de tipo monárquico o de cualquier otro tipo. Lo cual es una demostración de que si alguien, nacido bajo el dominio de otra persona, puede ser tan libre como para mandar a otros en un imperio nuevo y distinto, también el que nace bajo el dominio de otro puede ser libre y convertirse en gobernante o en súbdito de un gobierno separado y distinto. Y así, haciendo uso de su propio argumento, o bien todos los hombres, nazcan como nazcan, son libres, o bien sólo hay en el mundo un príncipe legal y un gobierno legal. Y, en ese caso, lo único que tienen que hacer es indicarnos quién es ese príncipe; y no dudo que toda la humanidad, sin la menor dificultad, estará de acuerdo en prestarle obediencia.

114. Aunque lo dicho bastará para mostrar que esa objeción pone a quienes la formulan en una situación tan difícil como la que, según ellos, conlleva la postura de aquellos contra quienes la objeción va dirigida, intentaré poner al descubierto aún más la debilidad de su argumento. «Todos los hombres —dicen— nacen bajo un gobierno; por consiguiente, no son libres de empezar otro nuevo. Todo el que nace es súbdito de su padre o de su príncipe, y, por lo tanto, se encuentra siempre bajo una obligación de sujeción y fidelidad.» Mas es evidente que la humanidad jamás reconoció ni tuvo en cuenta esa sujeción natural a la que estaban obligados por nacimiento y que los sometía a este o a aquel hombre, sin que hubiesen dado su propio consentimiento de sujeción a esos hombres y a sus sucesores.

115. Pues lo cierto es que la historia ofrece ejemplos abundantísimos, tanto sagrados como profanos, de

hombres que se apartaron de la jurisdicción en la que habían nacido, y se negaron a obedecerla; y también se apartaron de la familia o comunidad en la que se habían criado, estableciendo nuevos gobiernos en otros lugares. De ello surgió toda esa multitud de pequeños Estados en la época antigua, Estados que siguieron multiplicándose siempre que les fue posible, hasta que el Estado más fuerte o más afortunado se tragó al más débil; y, a su vez, los Estados grandes, rompiéndose en pedazos, se disolvieron en dominios más pequeños. Todo esto testimonia en contra de la soberanía paternal, y prueba claramente que no fue el derecho del padre, comunicado después a sus herederos, lo que constituyó el origen de los gobiernos; pues, si este presupuesto fuese cierto, hubiera sido imposible que surgiesen tantos reinos pequeños; si los hombres no hubiesen tenido la libertad de separarse de sus familias y de su gobierno, fuera éste el que fuera, y de establecer otros Estados y gobiernos diferentes según sus preferencias, sólo habría existido una sola monarquía universal.

116. Este separarse del gobierno en el que se nace ha sido práctica común en el mundo, desde sus orígenes hasta el día de hoy. Y en el momento presente, el haber nacido en el seno de regímenes políticos de larga tradición, con leyes establecidas y con formas fijas de gobierno, no impide la libertad del género humano; pues los hombres son hoy tan libres como lo fueron los que nacieron en las selvas y, sin restricción alguna, corrían libremente por ellas. Así, aquellos que quieren persuadirnos de que «al nacer bajo un gobierno estamos naturalmente sujetos a él», y de que ya no tenemos derecho a la libertad de la que disfrutábamos en el estado de naturaleza, no tienen más razón en la que apoyarse —dejando ahora aparte la del poder paternal, la cual ya he refutado— que decir que nuestros padres progenitores renunciaron a su libertad natural, obligándose a ellos mismos y a su posteridad a una perpetua sujeción al gobierno al que ellos se sometieron. Es verdad que, cualesquiera que sean los compromisos o promesas que uno hace, lo ponen bajo la obligación de cumplirlas; mas no hay compromiso alguno que obligue a los hijos o descendientes de la persona que lo ha hecho; pues como el hijo, cuando alcanza la mayoría de edad, es tan libre como el padre, ningún acto del padre puede eliminar la libertad de su hijo, como tampoco la de ningún otro hombre. Ciertamente, el padre puede estar disfrutando de una tierra como súbdito de un Estado, bajo condiciones que, como miembro de la misma comunidad, su hijo habrá de respetar si quiere disfrutar de las posesiones que eran de su padre; pues como se trata de propiedades que son de éste, él puede disponer de ellas como guste.

117. Y esto es lo que, por lo común, ha dado lugar a confusiones en lo referente al presente asunto; porque los Estados, al no permitir que ninguna parte de sus dominios sea desmembrada, ni disfrutada por nadie que no pertenezca a la comunidad, hacen que el hijo, en la gran mayoría de los casos, no pueda disfrutar de las posesiones del padre, a menos que lo haga bajo los mismos términos que obligaron a éste cuando devino miembro de la sociedad; de tal modo, que el hijo se pone de hecho bajo el gobierno establecido, igual que cualquier otro súbdito de ese Estado. Y así, «el consentimiento dado por hombres libres que nacen

bajo un gobierno es lo único que los hace súbditos de ese gobierno» sigue siendo un principio verdadero; lo que ocurre es que como ese consentimiento lo da cada individuo por separado (cuando le llega el turno de su mayoría de edad), y no lo dan todos juntos a una misma vez, la gente no repara en ello y piensa que ese consentimiento no ha tenido lugar, o que no es necesario; y concluye que ser súbdito es algo tan natural como ser hombre.

118. Mas está claro que los gobiernos mismos no lo entienden así; los gobiernos no reclaman un poder sobre el hijo sólo porque tuvieron ese poder sobre el padre; y tampoco consideran a los hijos como súbditos sólo porque los padres lo fueron. Si un súbdito de Inglaterra tiene un hijo de una mujer inglesa, y este hijo nace en Francia, ¿de qué país será súbdito ese hijo? No del rey de Inglaterra, porque para disfrutar del privilegio de serlo debe obtener un permiso; y tampoco lo es del rey de Francia, pues, de serlo, ¿cómo podría su padre tener la libertad de sacar de allí a su hijo y de criarlo donde quiera? ¿Y quién sería juzgado como traidor o desertor por haber abandonado o guerreado contra el país en el que se limitó a nacer y en el que sus padres eran extranjeros? Es claro, pues, tanto por lo que practican los gobiernos mismos, como por ley de recta razón, que «un hijo no nace súbdito de ningún país o gobierno». El hijo está bajo la tutela de su padre hasta que alcanza la edad del discernimiento; a partir de entonces, es un hombre libre, con libertad de ponerse bajo el gobierno que le plazca, y de unirse al cuerpo político que quiera. Pues si el hijo de un inglés, nacido en Francia, tiene esa libertad de hacerse súbdito francés y puede que de hecho se haga, es evidente que la circunstancia de que su padre sea un súbdito de este reino no le pone atadura alguna; y tampoco el hijo está obligado por los pactos que hicieron sus antepasados. Siendo esto así, ¿no tendría este hijo, por la misma razón, la misma libertad, dondequiera que hubiese nacido? Porque el poder que el padre tiene naturalmente sobre sus hijos es siempre el mismo, independientemente de donde éstos hayan nacido; y los lazos que unen a las obligaciones naturales no reconocen fronteras de reinos ni de Estados.

119. Al ser todo hombre, como ya se ha mostrado, libre por naturaleza; y al no haber nada que lo haga súbdito de un poder terrenal, excepto su propio consentimiento, debemos considerar qué es lo que ha de entenderse como declaración suficiente de consentimiento, que haga que un hombre esté sujeto a las leyes de un gobierno cualquiera. Suele hacerse una distinción entre consentimiento expreso y consentimiento tácito, que podemos aplicar al asunto que ahora nos ocupa. Nadie duda que el consentimiento expreso de un hombre al entrar en una sociedad lo hace miembro completo de esa sociedad y súbdito de ese gobierno. La dificultad está en averiguar qué es lo que debe ser tomado como consentimiento tácito, y hasta qué punto obliga; es decir, en qué medida debe ser considerado como tal un consentimiento y, con él, una sumisión a un gobierno, si el individuo no ha manifestado expresamente dicho consentimiento. A esto respondo diciendo que todo hombre que tiene posesiones o disfruta de alguna parte de los dominios de un gobierno está con ello dando su tácito consentimiento de sumisión; y, mientras siga disfrutándolas, estará tan obligado a las leyes de

dicho gobierno como cualquier otra persona que viva bajo el gobierno en cuestión; y ello será así tanto si sus posesiones son tierras que le pertenecen a él y a sus herederos para siempre como si las tiene arrendadas únicamente por una semana, o si, simplemente, está haciendo uso de una carretera viajando libremente por ella; y, en efecto, ha de entenderse que hay un tácito consentimiento de sumisión en el mero hecho de estar dentro de los territorios de ese gobierno.

120. Para entender esto mejor, convendrá considerar que todo hombre, cuando originalmente se incorpora a un Estado cualquiera, por el hecho de unirse a él, también une y somete a la comunidad las posesiones que tiene o que tendrá en el futuro, siempre y cuando no pertenezcan ya a otro gobierno. Pues sería una contradicción palmaria el que una persona entrase en comunidad con otras para asegurar y regular la propiedad, y que al mismo tiempo supusiese que sus tierras (la propiedad de las cuales ha de estar regulada por la sociedad) estuviesen exentas de la jurisdicción de ese gobierno del que el propietario es súbdito. Por lo tanto, por el mero acto de unirse una persona —que antes era libre— a un Estado cualquiera, está vinculando sus posesiones a dicho Estado —posesiones que también eran antes libres—. Y, así, ambas cosas —persona y posesión— devienen súbditos del gobierno y pasan a formar parte del dominio de ese Estado mientras continúe existiendo. Por lo tanto, quienquiera que mediante herencia, compra, permiso o cualquiera otro procedimiento disfruta de una parte de tierra anexionada a un Estado o situada bajo el gobierno del mismo debe aceptar las condiciones que regulan dicha tierra, es decir,

tiene que someterse al gobierno del Estado bajo cuya jurisdicción está, igual que cualquier otro súbdito del mismo.

121. Pero como el gobierno no tiene una jurisdicción directa sino sobre la tierra, y únicamente afecta al propietario (antes de que éste se haya incorporado de hecho a la sociedad) en cuanto que dicho propietario reside en esa tierra y la disfruta, ocurre que la obligación bajo la que uno está, por causa de ese disfrute, de someterse al gobierno empieza y termina con el disfrute mismo. De manera que cuando el propietario —el cual se ha limitado a dar un consentimiento tácito de sumisión al gobierno— se deshace de su propiedad mediante cesión, venta, u otro procedimiento, está ya en libertad de incorporarse al Estado que desee, y tiene también la libertad de acordar con otros hombres la iniciación de un nuevo Estado *in vacuis locis,* es decir, en cualquier parte del mundo que esté desocupada y no sea poseída por nadie. Mas aquel que, por virtud de un acuerdo formal y de una declaración expresa, ha dado ya su consentimiento para ser miembro de un Estado estará perpetua, indispensable e inalterablemente obligado a continuar siendo súbdito del mismo; y no podrá ya volver a vivir en la libertad propia del estado de naturaleza, a menos que el gobierno al que está sometido se disuelva por causa de alguna calamidad, o que él mismo cometa un acto público que lo separe de dicho gobierno y no le permita formar parte de él por más tiempo.

122. Pero someterse a las leyes de un país, vivir en él pacíficamente y disfrutar de los privilegios y pro-

tecciones que esas leyes proporcionan no hace de un hombre miembro de esa sociedad; ello es solamente una protección local y un homenaje que se debe a todas las personas que, no hallándose en un estado de guerra, entran en los territorios pertenecientes a un gobierno, cuyas leyes se extienden a cada región del mismo. Mas esto, como digo, no hace de un hombre miembro de una sociedad un súbdito permanente de un Estado, como tampoco convertiría a un hombre en súbdito de otro el hecho de que, durante algún tiempo, se acogiera bajo su familia, si bien, mientras continuase acogiéndose a ella, estaría obligado a cumplir las leyes y a someterse al gobierno que allí encontrase. Vemos, así, que los extranjeros, por el hecho de vivir sus vidas bajo otro gobierno, y disfrutando de los privilegios y de la protección que éste les proporciona, no se convierten por eso en súbditos o miembros de ese Estado, si bien están obligados, siquiera en conciencia, a respetar las normas de la administración de dicho Estado, igual que los demás ciudadanos. En rigor, nada puede hacer de un hombre un súbdito, excepto una positiva declaración, y una promesa y acuerdo expresos. Esto es lo que pienso acerca del origen de las sociedades políticas y del consentimiento que hace a una persona miembro de un Estado.

CAPÍTULO 9

DE LOS FINES DE LA SOCIEDAD POLÍTICA Y DEL GOBIERNO

123. Si en el estado de naturaleza la libertad de un hombre es tan grande como hemos dicho; si él es señor absoluto de su propia persona y de sus posesiones en igual medida que pueda serlo el más poderoso; y si no es súbdito de nadie, ¿por qué decide mermar su libertad? ¿Por qué renuncia a su imperio y se somete al dominio y control de otro poder? La respuesta a estas preguntas es obvia. Contesto diciendo que, aunque en el estado de naturaleza tiene el hombre todos esos derechos, está, sin embargo, expuesto constantemente a la incertidumbre y a la amenaza de ser invadido por otros. Pues como en el estado de naturaleza todos son reyes lo mismo que él, cada hombre es igual a los demás; y como la mayor parte de ellos no observa estrictamente la equidad y la justicia, el disfrute de la propiedad que

un hombre tiene en un estado así es sumamente inseguro. Esto lo lleva a querer abandonar una condición en la que, aunque él es libre, tienen lugar miedos y peligros constantes; por lo tanto, no sin razón está deseoso de unirse en sociedad con otros que ya están unidos o que tienen intención de estarlo con el fin de preservar sus vidas, sus libertades y sus posesiones, es decir, todo eso a lo que doy el nombre genérico de «propiedad».

124. Por consiguiente, el grande y principal fin que lleva a los hombres a unirse en Estados y a ponerse bajo un gobierno es la preservación de su propiedad, cosa que no podían hacer en el estado de naturaleza, por faltar en él muchas cosas:

Primero, faltaba una ley establecida, fija y conocida; una ley que hubiese sido aceptada por consentimiento común, como norma de lo bueno y de lo malo, y como criterio para decidir entre las controversias que surgieran entre los hombres. Pues aunque la ley natural es clara e inteligible para todas las criaturas racionales, los hombres, sin embargo, cegados por sus propios intereses y por no haber estudiado dicha ley debidamente, tienen tendencia a no considerarla como obligatoria cuando se refiere a sus propios casos particulares.

125. En segundo lugar, falta en el estado de naturaleza un juez público e imparcial, con autoridad para resolver los pleitos que surjan entre los hombres, según la ley establecida. Pues en un estado así, cada uno es juez y ejecutor de la ley de naturaleza; y como los hombres son parciales para consigo mismos, la pasión y la venganza pueden llevarlos a cometer excesos cuando juzgan apasionadamente su propia causa, y a tratar con negligencia y despreocupación las causas de los demás.

126. En tercer lugar, falta a menudo en el estado de naturaleza un poder que respalde y dé fuerza a la sentencia cuando ésta es justa, a fin de que se ejecute debidamente. Aquellos que por injusticia cometen alguna ofensa rara vez sucumbirán allí donde les es posible hacer que la justicia impere por la fuerza. Una resistencia así hace que el castigo resulte peligroso, y aun destructivo, para quienes lo intentan.

127. Así, la humanidad, a pesar de todos los privilegios que conlleva el estado de naturaleza, padece una condición de enfermedad mientras se encuentra en tal estado; y por eso se inclina a entrar en sociedad cuanto antes. Por eso sucede que son muy pocas las veces que encontramos grupos de hombres que viven continuamente en estado semejante. Pues los inconvenientes a los que están allí expuestos (inconvenientes que provienen del poder que tiene cada hombre para castigar las transgresiones de los otros) los llevan a buscar protección bajo las leyes establecidas del gobierno, a fin de procurar la conservación de su propiedad. Esto es lo que los hace estar tan deseosos de renunciar al poder de castigar que tiene cada uno, y de entregárselo a una sola persona para que lo ejerza entre ellos; esto es lo que los lleva a conducirse según las reglas que la comunidad, o aquellos que han sido por ellos autorizados para tal propósito, ha acordado. Y es aquí donde tenemos el derecho original del poder legislativo y del ejecutivo, así como el de los gobiernos de las sociedades mismas.

128. Porque en el estado de naturaleza (omitiendo ahora la libertad que se tiene para disfrutar de placeres inocentes), un hombre posee dos poderes:

El primero es el de hacer todo lo que a él le parezca oportuno para la preservación de sí mismo y de otros, dentro de lo que permite la ley de la naturaleza; por virtud de esa ley, él y el resto de la humanidad son una comunidad, constituyen una sociedad separada de las demás criaturas. Y si no fuera por la corrupción y maldad de hombres degenerados, no habría necesidad de ninguna otra sociedad, y no habría necesidad de que los hombres se separasen de esta grande y natural comunidad para reunirse, mediante acuerdos declarados, en asociaciones pequeñas y apartadas las unas de las otras.

El otro poder que tiene el hombre en el estado de naturaleza es el poder de castigar los crímenes cometidos contra esa ley. A ambos poderes renuncia el hombre cuando se une a una privada, si pudiéramos llamarla así, o particular sociedad política, y se incorpora a un Estado separado del resto de la humanidad.

129. El primer poder, es decir, el de hacer lo que cree oportuno para la preservación de sí mismo y del resto de la humanidad, es abandonado por el hombre para regirse por leyes hechas por la sociedad, en la medida en que la preservación de sí mismo y del resto de esa sociedad lo requiera; y esas leyes de la sociedad limitan en muchas cosas la libertad que el hombre tenía por ley de naturaleza.

130. En segundo lugar, el hombre renuncia por completo a su poder de castigar, y emplea su fuerza natural —la cual podía emplear antes en la ejecución de la ley de naturaleza, tal y como él quisiera y con autoridad propia— para asistir el poder ejecutivo de la sociedad, según la ley de la misma lo requiera; pues al encontrarse ahora en un nuevo Estado, en el cual va a disfrutar de muchas comodidades derivadas del trabajo, de la asistencia y de la asociación de otros que laboran unidos en la misma comunidad, así como de la protección que va a recibir de toda la fuerza generada por dicha comunidad, ha de compartir con los otros algo de su propia libertad en la medida que le corresponda, contribuyendo por sí mismo al bien, a la prosperidad y a la seguridad de la sociedad, según ésta se lo pida; lo cual no es solamente necesario, sino también justo, pues los demás miembros de la sociedad hacen lo mismo.

131. Pero aunque los hombres, al entrar en sociedad, renuncian a la igualdad, a la libertad y al poder ejecutivo que tenían en el estado de naturaleza, poniendo todo esto en manos de la sociedad misma para que el poder legislativo disponga de ello según lo requiera el bien de la sociedad, esa renuncia es hecha por cada uno con la exclusiva intención de preservarse a sí mismo y de preservar su libertad y su propiedad de una manera mejor, ya que no puede suponerse que criatura racional alguna cambie su situación con el deseo de ir a peor. Y por eso, el poder de la sociedad o legislatura constituida por ellos no puede suponerse que vaya más allá de lo que pide el bien común, sino que ha de obligarse a asegurar la propiedad de cada uno, protegiéndolos a todos contra aquellas tres deficiencias que mencionábamos más arriba y que hacían del estado de naturaleza una situación insegura y difícil. Y así, quienquiera que

ostente el supremo poder legislativo en un Estado está obligado a gobernar según lo que dicten las leyes establecidas, promulgadas y conocidas del pueblo, y a resolver los pleitos de acuerdo con dichas leyes, y a emplear la fuerza de la comunidad, exclusivamente, para que esas leyes se ejecuten dentro del país; y si se trata de relaciones con el extranjero, debe impedir o castigar las injurias que vengan de afuera, y proteger a la comunidad contra incursiones e invasiones. Y todo esto no debe estar dirigido a otro fin que no sea el de lograr la paz, la seguridad y el bien del pueblo.

CAPÍTULO 10

DE LOS TIPOS DE ESTADO

132. Como ya se ha mostrado, al unirse los hombres por vez primera en sociedad, todo el poder de la comunidad reside naturalmente en la mayoría; y ésta puede emplear todo ese poder en hacer periódicamente leyes para la comunidad, y en ejecutar esas leyes sirviéndose de los oficiales que la mayoría nombra. En ese caso, la forma de gobierno es una democracia perfecta. Puede también depositarse el poder de hacer leyes en manos de unos pocos hombres selectos, y en sus herederos o sucesores; entonces tendremos una oligarquía. Puede también depositarse en manos de un solo hombre, y entonces es una monarquía; si el poder se le concede a él y a sus herederos, tendremos una monarquía hereditaria; y si sólo se le concede a él mientras viva, y el poder de nombrar a su sucesor revierte al pueblo, entonces tendremos una monarquía electiva. Y basándose en estas formas de gobierno, la comu-

nidad puede combinarlas según le parezca conveniente. Así, si el poder legislativo es dado originalmente por la mayoría a una o más personas sólo mientras éstas vivan, o durante cualquier otro período limitado de tiempo, y luego el poder supremo revierte otra vez a la comunidad, ésta podrá entonces disponer de él poniéndolo en manos de quien ella decida, y constituyendo así una nueva forma de gobierno. Como la forma de gobierno depende de dónde se deposite el poder supremo, que es el legislativo (pues es imposible concebir que un poder inferior prescriba lo que debe hacer otro superior, y no hay poder más alto que el de dictar leyes), el tipo de Estado dependerá de dónde se deposite el poder de legislar.

133. Cuando digo «Estado» debe siempre entenderse que no estoy refiriéndome a una democracia o a ninguna otra forma de gobierno en particular, sino a una comunidad independiente: a lo que los latinos llamaban *civitas,* que en nuestra lengua corresponde a la palabra *commonwealth,* y que expresa con mayor propiedad que las palabras inglesas *community* o *city,* lo que es esa sociedad de hombres a la que he venido refiriéndome. Pues, entre nosotros, la palabra *city* tiene un significado diferente de *commonwealth;* por lo tanto, y para evitar ambigüedades, pido licencia para utilizar la palabra *commonwealth*[30] tal y como encuentro que es empleada por el rey Jacobo I[31], y dándole el que estimo ser su sentido más genuino. Si a alguien no le gusta ese término, no me opondré a que lo cambie por otro mejor.

[30] [Término que aquí hemos venido traduciendo con la palabra «Estado».]

[31] [Jacobo I de Inglaterra y VI de Escocia (1566-1625).]

CAPÍTULO 11

DEL ALCANCE DEL PODER LEGISLATIVO

134. Como el fin principal de los hombres al entrar en sociedad es disfrutar de sus propiedades en paz y seguridad, y como el gran instrumento y los medios para conseguirlo son las leyes establecidas en esa sociedad, la primera y fundamental ley positiva de todos los Estados es el establecimiento del poder legislativo. Y la primera y fundamental ley natural que ha de gobernar el poder legislativo mismo es la preservación de la sociedad y (en la medida en que ello sea compatible con el bien público) la de cada persona que forme parte de ella. Este poder legislativo no sólo es el poder supremo del Estado, sino que también es sagrado e inalterable, una vez que está ya en las manos a las que la comunidad lo haya entregado; y ningún edicto de nadie, comoquiera que sea concebido, o cualquie-

ra que sea el poder que lo respalda, tendrá la fuerza y la obligación de una ley, si no ha sido sancionado por los magistrados de la legislatura que el pueblo ha escogido o nombrado. Pues, sin esto, la ley no tendría lo que le es absolutamente necesario para ser ley: el consentimiento de la sociedad, sobre la cual nadie puede ostentar el poder de hacer leyes, excepto por consentimiento y autoridad recibidos de la sociedad misma[32]. Y, por lo tanto, toda obediencia que, en virtud de los lazos más solemnes, puede una persona estar obligada a prestar se reduce en último término a una obediencia para con este poder supremo, y está regida por las leyes que éste dicte. Ningún juramento prestado a un poder extranjero cualquiera, o algún poder doméstico subordinado, exime a ningún miembro de la sociedad de prestar obediencia al poder legislativo cuando éste actúa en conformidad con el encargo que se le ha encomendado; y nada puede obligarlo a una obediencia

[32] «El poder legítimo de hacer leyes que regulan sociedades políticas humanas enteras pertenece en tal medida a esas mismas sociedades que el príncipe o potentado que en este mundo ejerza ese poder por sí mismo, y no por mandato recibido inmediata y personalmente de Dios, o por la autoridad derivada del consentimiento de aquellos sobre cuyas personas son impuestas esas leyes, no será más que un tirano. No son, pues, leyes las que no convierte en tales la aprobación pública» (Hooker, *Eccl. Pol.* lib. i. sección 10). «Hemos de hacer notar en este punto que hombres así no tienen por naturaleza un poder absoluto y completo para mandar sobre multitudes enteras de hombres; por lo tanto, sin nuestro consentimiento, podríamos vivir sin estar bajo el mando de hombre alguno. Mas consentimos en ser mandados cuando la sociedad de la que somos parte ha consentido previamente un acuerdo entre todos. Por consiguiente, las leyes humanas, sean las que fueren, surgen siempre por consentimiento» (ibíd). [Nota de Locke.]

que sea contraria a las leyes así establecidas, ni a ir más allá de lo que esas leyes permiten. Sería ridículo imaginar que un miembro de la sociedad estuviese obligado a obedecer a un poder que, en último término, no dependiese del poder supremo.

135. Aunque el poder legislativo (ya resida en uno o en varios, ya sea ejercido constantemente o sólo a intervalos) ha de ser considerado como el poder supremo dentro de cada Estado, ocurre que:

En primer lugar, no puede ser ejercido absoluta y arbitrariamente sobre las fortunas y las vidas del pueblo; pues al tratarse de un poder compartido por cada miembro de la sociedad, y entregado a la persona o asamblea legisladora, no puede llegar a ser mayor que el que esas personas tenían en el estado de naturaleza, es decir, antes de entrar en sociedad y antes de que concedieran dicho poder a la comunidad. Porque nadie puede transferir a otro más poder del que tiene, y nadie tiene un absoluto y arbitrario poder sobre sí mismo, ni un poder de destruir su propia vida ni el de quitar la vida o las propiedades a otro. Un hombre, según hemos probado, no puede someterse al poder arbitrario de otro; sino sólo el que la ley de naturaleza le ha dado a fin de preservarse a sí mismo y al resto de la humanidad, esto es todo lo que puede entregar a la comunidad y, a través de ella, al poder legislativo. De manera que el poder legislativo no tendrá tampoco nada más. El poder de los legisladores, aun en su máximo grado, está limitado a procurar el bien público de la sociedad. Es un poder que no tiene más fin que el de la preservación; y, por lo tanto, jamás puede tener el derecho de destruir, esclavizar o empo-

brecer premeditadamente a los súbditos[33]. Las obligaciones de la ley de naturaleza no cesan cuando se vive en sociedad; y hay muchos casos en los que se hacen más estrictas y van acompañadas de leyes humanas, las cuales imponen castigos públicos para reforzarlas y para que sean más vigorosamente observadas. Así, la ley de naturaleza permanece como regla eterna a la que han de someterse todos los hombres, tanto los que son legisladores como los que no lo son. Las reglas que aquéllos dictan para que los demás hombres actúen de acuerdo con ellas deben estar de acuerdo —lo mismo que sus propias acciones— con la ley de naturaleza, es decir, con la voluntad de Dios, de la cual la ley de naturaleza es manifestación. Y como la principal ley de naturaleza es la preservación de la humanidad, ninguna acción humana que vaya contra esto puede ser buena o válida.

[33] «Dos son los pilares que dan sustento a las sociedades públicas: el primero es una natural inclinación que lleva a los hombres a desear la vida social y la compañía; el otro, un régimen, expresa o tácitamente acordado, que regule el modo y manera en que han de vivir juntos. Esto último es lo que llamamos la ley de un Estado, el alma misma del cuerpo político, cuyos miembros son animados y permanecen unidos por virtud de esa ley, y se empeñan en realizar las acciones que el bien común requiere. Las leyes políticas, dirigidas a lograr el orden externo y la convivencia entre los súbditos, nunca serán adecuadamente concebidas, a menos que tengan en cuenta que la voluntad del hombre es radicalmente obstinada, rebelde y reacia a obedecer las sagradas leyes de su naturaleza; en una palabra, a menos que se presuponga que el hombre es, en lo que a su conciencia depravada se refiere, poco más que una bestia salvaje. De acuerdo con esto, las leyes deben procurar que las acciones externas de los hombres no sean un impedimento para ese bien común cuyo logro es la razón por la cual las sociedades políticas son instituidas. Si las leyes no hacen que esto se consiga, no serán leyes perfectas» (Hooker, *Eccl. Pol.* lib. i. sección 10). [Nota de Locke.]

136. En segundo lugar, la autoridad legislativa o suprema no puede atribuirse el poder de gobernar mediante decretos extemporáneos y arbitrarios, sino que está obligada a administrar justicia y a decidir cuáles son los derechos de un súbdito, guiándose por leyes promulgadas y establecidas, y sirviéndose de jueces autorizados[34]. Pues como la ley de naturaleza no está escrita y sólo puede encontrarse en el alma de los hombres, aquellos que, empujados por la pasión o el interés, la interpretan o aplican mal no pueden ser convencidos de su error si no hay un juez establecido que decida. Y, en ese caso, no sirve ya, como debería, para determinar los derechos y los límites de las propiedades de quienes viven bajo ella, especialmente cuando cada uno es juez, intérprete y ejecutor de la misma, y árbitro de su propia causa. Además, como el que decide atribuirse su propio derecho no tiene más fuerza que la suya propia, le faltará la que es necesaria para defenderse de las injurias y para castigar a los delincuentes. Para evitar estos inconvenientes que desbaratan las propiedades de los hombres en el estado de naturaleza, los hombres se unen en sociedades, a fin de poder guiarse por reglas que obliguen a todos y que les hagan saber lo que es de cada uno. Con este propósito, los hombres entregan

[34] «Las leyes humanas son medidas que se refieren a los hombres, y ellas son las que deben regular las acciones de éstos. Mas dichas medidas han de regirse, a su vez, por otras reglas superiores, que son dos: la ley de Dios y la ley de naturaleza. Así, las leyes deben hacerse en consonancia con las leyes generales de naturaleza, y sin contradecir ninguna ley positiva de la Escritura. De lo contrario, estarán mal hechas» (Hooker, *Eccl. Pol.* lib. iii. sección 9). «No parece estar de acuerdo con la razón el obligar a los hombres a algo que sea inconveniente para ellos» (ibíd. lib. i. sección 10). [Nota de Locke.]

todo su poder natural a la sociedad en la que ingresan, y la comunidad pone el poder legislativo en las manos de aquellos que merecen su confianza, para gobernarse así mediante leyes declaradas. De otro modo, su paz, su tranquilidad y su propiedad seguirían estando sujetas a la misma incertidumbre en que se encontraban en el estado de naturaleza.

137. El poder absoluto y arbitrario, o gobernar sin leyes establecidas, no puede ser compatible con los fines de la sociedad y del gobierno. Los hombres no abandonarían la libertad del estado de naturaleza, ni se someterían a una norma, si no fuera porque buscan con ello preservar sus vidas, sus libertades y sus fortunas, y porque quieren que su paz y tranquilidad sean aseguradas por reglas establecidas en lo concerniente a su derecho y a su propiedad. Sería imposible suponer que su intención es —de tener poder para ello— dar a uno o a más individuos un poder absoluto y arbitrario sobre sus propias personas y propiedades, y depositar en las manos del magistrado fuerza suficiente para que éste ejecute su voluntad, sin límite alguno, en cosas que a ellos les afectan. Esto significaría ponerse a sí mismos en una condición peor que la del estado de naturaleza, en el cual tenían la libertad de defender sus derechos frente a las injurias de otros, y estaban todos en igualdad de fuerzas para mantenerlos, ya fuese que se vieran invadidos por un solo hombre, o por muchos en tropel. Pues si suponemos que se han entregado al poder arbitrario y a la voluntad de un legislador, ello implicaría que han decidido abandonar las armas, y que las han puesto en manos de una persona que podrá hacer presa de ellos cuando le venga en gana. Y aquel que está expuesto al poder arbitrario de un hombre que tiene bajo su mando a 1.000 hombres está en situación mucho peor que el que está expuesto al poder arbitrario de 1.000 hombres separados; pues nadie puede estar seguro de que la voluntad de quien tiene tantos individuos a su mando sea mejor que la de otros hombres; y sin embargo, tiene una fuerza mil veces más grande. Por lo tanto, sea cual fuere la forma que adopte un Estado, el poder supremo debe gobernar según leyes declaradas y aprobadas, y no mediante dictados extemporáneos y resoluciones arbitrarias. Pues, de darse este segundo caso, la humanidad viviría en condiciones mucho peores que las del estado de naturaleza, al haber armado a uno o a unos pocos hombres con el poder conjunto de toda una muchedumbre y con fuerza para obligarlos a obedecer, según su capricho, los exorbitantes e ilimitados decretos, las decisiones precipitadas o incontroladas de una voluntad que, hasta ese momento, les era desconocida a los súbditos, y sin norma alguna que guíe y justifique sus acciones. Porque todo el poder que el gobierno tiene, al estar dirigido únicamente al bien de la sociedad, no puede ser arbitrario y caprichoso, sino que tiene que ser ejercido según leyes establecidas y promulgadas, para que el pueblo sepa cuáles son sus deberes y encuentre así protección y seguridad dentro de los límites de la ley; y para que también los gobernantes se mantengan dentro de dichos límites y no se vean tentados, por causa del poder que tienen en sus manos, a emplearlo con propósito y procedimientos que el pueblo no sabía de antemano, y a los que no habría dado voluntariamente su consentimiento.

138. En tercer lugar, el poder supremo no puede apoderarse de parte alguna de la propiedad de un hom-

bre, sin el consentimiento de éste; pues como el fin del gobierno es la preservación de la propiedad, y ésa es la razón por la que los hombres entran en sociedad, ello implica necesariamente que al pueblo ha de permitírsele tener propiedades; pues si perdieran eso al entrar en sociedad —y entraron en ella a fin de conservarlo— estarían cayendo en un absurdo demasiado grande como para que alguien pudiese aceptarlo. Por lo tanto, como los hombres que viven en sociedad pueden ser propietarios, tienen derecho a esos bienes que, según la ley de la comunidad, son suyos; y nadie tiene el derecho de quitárselos ni total ni parcialmente, sin que ellos den su consentimiento. Sin esta garantía, no tendrían propiedad en absoluto; pues, ciertamente, no podría yo decir que poseo algo si otra persona tiene el derecho de quitármelo sin mi consentimiento. De esto se deduce que es un error pensar que el poder supremo o legislativo de un Estado puede hacer lo que quiera, y puede disponer arbitrariamente de las posesiones de los súbditos, o tomar alguna parte de ellas si así se le antoja. Este peligro no es mucho de temer en aquellos gobiernos en los que la legislatura está constituida, total o parcialmente, por asambleas que pueden variar y cuyos miembros, cuando la asamblea se disuelve, vuelven a ser súbditos de las leyes comunitarias del país, lo mismo que los demás. Pero en aquellos países en los que el poder legislativo reside en una asamblea permanente, o en un solo hombre (tal y como ocurre en las monarquías absolutas), sí existe el peligro de que los gobernantes crean que sus propios intereses son distintos de los de la comunidad; y como consecuencia, tenderán a acrecentar sus propias riquezas tomando del pueblo lo que les parezca conveniente. Pues la propiedad de un hombre no

estará totalmente asegurada, aunque existan leyes buenas y equitativas que determinen qué es lo suyo y qué es de sus conciudadanos, si el que tiene mando sobre los súbditos disfruta del poder de quitarle a un individuo privado la parte de su propiedad que se le antoje, y hacer uso de ella según le parezca oportuno.

139. Habiéndosele encomendado al gobierno, esté en manos de quien esté, y según he mostrado, la misión y el propósito de hacer que los hombres puedan conservar y asegurar su propiedad, el príncipe, o el senado, si bien tienen el poder de hacer leyes para regular la propiedad entre los súbditos, nunca pueden tener el poder de tomar para sí mismos, ni total ni parcialmente, la propiedad de los súbditos sin el consentimiento de éstos; pues esto equivaldría a dejarlos sin propiedad en absoluto. Y para que podamos ver que ni siquiera el poder absoluto, allí donde es necesario, es arbitrario por el hecho de ser absoluto, sino que, por razón de lo dicho, tiene que limitarse a cumplir los fines que en casos determinados pueden requerir que sea absoluto, sólo tenemos que fijarnos en lo que es práctica común en la disciplina militar. Pues la preservación del ejército, y con la del ejército la de todo el Estado, requiere una obediencia absoluta a las órdenes de todo oficial superior; y es justamente castigado con la muerte el desobedecer o disputar cualquiera de ellas, incluso las más peligrosas o absurdas. Con todo, vemos que un sargento, el cual podría ordenar a un soldado marchar hacia la boca de un cañón enemigo, o ponerse de pie en lo alto de una trinchera con riesgo casi seguro de perecer, no podría, sin embargo, ordenar a ese soldado que le diese un penique de su dinero; a un general, que po-

dría condenar a muerte a un subordinado por desertar de su puesto o por no obedecer las órdenes más desesperadas, tampoco le estaría permitido, a pesar de todo su poder sobre la vida y la muerte, disponer de un solo céntimo de la propiedad de ese soldado, ni arrebatarle una pizca de sus bienes; y, sin embargo, ese general tiene el poder de mandar cualquier cosa, y de ahorcar a quien cometa la menor desobediencia. Y ello es así porque una obediencia ciega es necesaria para lograr el fin para el que un comandante militar ostenta su poder, a saber: la preservación del resto del ejército; mas el disponer de los bienes de otro nada tiene que ver con ese fin.

140. Es verdad que los gobiernos no pueden sostenerse sin grandes gastos, y que aquellos que participan de la protección gubernamental deben contribuir de su propio bolsillo al mantenimiento de los mismos. Mas, aun en este caso, la contribución tiene que hacerse previo consentimiento de los súbditos, es decir, el consentimiento de la mayoría, dado directamente por ella, o por los representantes que los súbditos han elegido. Pues todo aquel que reclame el poder de cargar impuestos al pueblo y de recaudarlos por propia autoridad, sin el consentimiento del pueblo mismo, estará violando la ley fundamental de la propiedad, y estará también subvirtiendo los fines del gobierno. Pues ¿qué propiedad tendría yo si otro ostentara el derecho de quitármela cuando gustase, y de quedársela él?

141. En cuarto lugar, la legislatura no puede transferir a nadie el poder el hacer leyes; pues como ese poder le ha sido delegado por el pueblo, no puede pasárselo a otros. Sólo el pueblo puede determinar el tipo de Estado, lo cual hace constituyendo el poder legislativo e indicando en qué manos ha de estar. Y cuando el pueblo ha dicho: «Nos someteremos a las reglas, y seremos gobernados por las leyes que hagan estos hombres, y de esta manera», nadie podrá ya decir que serán otros los hombres que hagan leyes para ellos; y tampoco estará el pueblo obligado por ley alguna, excepto por aquellas que hayan sido dictadas por quienes tienen su autorización para legislar. El poder de la legislatura, al derivarse de una cesión voluntaria del pueblo, y de una institución hecha por éste, no puede ser otro que el que positivamente le ha sido otorgado, a saber: el poder de hacer leyes, y no el poder de hacer legisladores. Por lo tanto, la legislatura está incapacitada para transferir a otros la autoridad de hacer leyes.

142. Éstas son las condiciones que le son impuestas al poder legislativo de todo Estado, y bajo cualquier forma de gobierno, por virtud del mandato que la sociedad y la ley de Dios y de naturaleza han depositado en sus manos:

Primero: Tienen que gobernar guiándose por leyes promulgadas y establecidas, que no han de variarse en casos particulares, sino que han de aplicarse igualmente al rico y al pobre, al favorito en la corte y al campesino que empuña el arado.

Segundo: Estas leyes no pueden estar encaminadas a otro fin último que no sea el bien del pueblo.

Tercero: No podrán los gobernantes aumentar los impuestos sobre la propiedad del pueblo sin el consentimiento de éste, ya venga dado por el pueblo mismo o por sus diputados. Esta condición es únicamente

aplicable a aquellos gobiernos en los que la legislatura existe de manera permanente, o allí donde el pueblo no ha reservado una parte del poder legislativo para entregársela a sus diputados, los cuales son elegidos periódicamente por el pueblo mismo.

Cuarto: La legislatura no deberá ni podrá transferir a nadie el poder de hacer leyes, ni depositarlo en lugar diferente de aquel en el que el pueblo lo ha depositado.

CAPÍTULO 12

DE LOS PODERES LEGISLATIVO, EJECUTIVO Y FEDERATIVO DEL ESTADO

143. El poder legislativo es aquel que tiene el derecho de determinar cómo habrá de ser empleada la fuerza del Estado, a fin de preservar a la comunidad y a los miembros de ésta. Pero como esas leyes (que han de ejecutarse constantemente y han de estar siempre en vigor) pueden ser hechas en muy poco tiempo, no es necesario que la legislatura haya de estar permanentemente en activo, ni que tenga siempre algo que hacer. Y como, debido a la fragilidad de los hombres (los cuales tienden a acumular poder), éstos podrían ser tentados a tener en sus manos el poder de hacer leyes y el de ejecutarlas para así eximirse de obedecer las leyes que ellos mismos hacen; y como podrían también tener tentaciones de hacer las leyes a su medida y de ejecutarlas

para beneficio propio, llegando así a crearse intereses distintos de los del resto de la comunidad y contrarios a los fines de la sociedad y del gobierno, es práctica común en los Estados bien organizados (donde el bien de todos es debidamente considerado) que el poder legislativo sea puesto en manos de diversas personas, las cuales, en formal asamblea, tiene cada una, o en unión con las otras, el poder de hacer leyes; y una vez que las leyes han sido hechas, la asamblea vuelve a disolverse, y sus miembros son entonces simples súbditos, sujetos a las leyes que ellos mismos han hecho; lo cual es un nuevo y seguro modo de garantizar que tengan cuidado de hacerlas con la mira puesta en el bien público.

144. Pero como esas leyes que son hechas de una vez y en poco tiempo tienen, sin embargo, constante y duradera vigencia y necesitan ser ejecutadas y respetadas sin interrupción, es necesario que haya un poder que esté siempre en activo y que vigile la puesta en práctica de esas leyes y la aplicación de las mismas. De ahí el que los poderes legislativo y ejecutivo suelan estar separados.

145. Hay en todo Estado otro poder que podríamos llamar natural, y que responde al que todo hombre tiene naturalmente antes de entrar en sociedad. Pues aunque en un Estado los miembros de éste son personas distintas las unas de las otras y como tales son gobernadas por las leyes de la sociedad, ocurre, sin embargo, que, en referencia al resto de la humanidad, constituyen un cuerpo que está, como cada uno de sus miembros lo estaba antes, en estado de naturaleza con relación al resto del género humano. De esto proviene el que las

controversias que tienen lugar entre un hombre cualquiera de la sociedad y otros hombres que se encuentran fuera de ella sean de la competencia del pueblo; y así, una injuria cometida contra un miembro del cuerpo político hace que la comunidad entera participe en la reparación de ese daño. De modo que, así considerada, toda la comunidad viene a ser un solo cuerpo en estado de naturaleza con respecto a todos los demás Estados o personas que están fuera de dicha comunidad.

146. Esto conlleva, por tanto, un poder de hacer la guerra y la paz, de establecer ligas y alianzas y de realizar tratos con todas las personas y comunidades fuera del Estado. A este poder podríamos llamarlo «federativo», si tal apelativo resulta aceptable. Con tal que se entienda la sustancia de lo que digo, me resulta indiferente el nombre que queramos darle.

147. Estos dos poderes, el ejecutivo y el federativo, aunque en realidad son distintos el uno del otro, pues el primero se refiere a la ejecución de las leyes municipales de la comunidad, dentro de ella y en referencia a las partes que la componen, y el segundo atañe a la seguridad y al interés en asuntos exteriores con respecto a los beneficios o daños que la comunidad pueda recibir desde fuera, ambos están siempre casi unidos. Y aunque la buena o mala administración de este poder federativo es de gran importancia para el Estado, es mucho menos susceptible de regirse por previas y vigentes leyes positivas que el poder ejecutivo; y por eso ha de dejarse a la prudencia y sabiduría de aquellos que lo tienen en sus manos la misión de administrarlo para el bien público. Pues las leyes que se refieren a las rela-

ciones entre súbditos, como son dictadas para dirigir el comportamiento de dichos súbditos, pueden preceder a las acciones de éstos; mas lo que se hace en referencia a súbditos extranjeros, al depender en gran medida de lo que éstos hagan y de los cambios que tengan lugar en sus intenciones e intereses, ha de dejarse a la prudencia de aquellos a quienes se les ha encomendado ese poder, a fin de que lo administren como mejor sean capaces de hacerlo, y para ventaja del Estado.

148. Aunque, como he dicho, los poderes ejecutivo y federativo de toda comunidad son realmente distintos entre sí, difícil es que estén separados y que se depositen simultáneamente en manos de personas distintas; pues como ambos requieren para su ejercicio la fuerza de la sociedad, casi resulta prácticamente imposible poner la fuerza del Estado en manos distintas que no estén subordinadas, o entregar los poderes ejecutivo y federativo a personas diferentes que puedan actuar separadas. De hacerlo así, la fuerza pública estaría bajo mandos diferentes, lo cual causaría tarde o temprano el desorden y la ruina.

CAPÍTULO 13

DE LA SUBORDINACIÓN DE LOS PODERES DEL ESTADO

149. Aunque en un Estado constituido que está propiamente fundamentado y que actúa de acuerdo con su naturaleza, es decir, que actúa para la preservación de la comunidad, sólo puede haber un poder supremo que es el legislativo y al cual todos los demás deben estar subordinados, sucede, sin embargo, que al ser éste un poder fiduciario, con el encargo de actuar únicamente para ciertos fines, el pueblo retiene todavía el supremo poder de disolver o de alterar la legislatura, si considera que la actuación de ésta ha sido contraria a la confianza que se depositó en ella. Pues como todo poder que se concede con el encargo de cumplir un fin determinado ha de limitarse a la consecución de ese fin, siempre que el fin en cuestión sea manifiestamente olvidado o antagonizado resultará necesario retirar la confianza que

se había puesto en quienes tenían la misión de cumplirlo; y así, el poder volverá a manos de aquellos que lo concedieron, los cuales podrán disponer de él como les parezca más conveniente para su protección y seguridad. De este modo, la comunidad conserva siempre un poder supremo de salvarse a sí misma frente a posibles amenazas e intenciones maliciosas provenientes de cualquier persona, incluso de los legisladores mismos; pues puede ocurrir que éstos sean tan insensatos o tan malvados como para planear y llevar a cabo proyectos que vayan contra la libertad y la propiedad de los súbditos. Ningún hombre, ninguna sociedad de hombres tiene el poder para renunciar a su propia preservación, ni para entregar los medios de conseguirla poniéndolos bajo el dominio arbitrario y absoluto de otro; y siempre que haya alguien que quiera esclavizar a los hombres de esta manera, éstos tendrán el derecho de conservar aquello a lo que no pueden renunciar ni compartir; y tendrán, según esto, el derecho de deshacerse de quienes violen esta fundamental, sagrada e inalterable ley de autopreservación, guiados por la cual entraron en sociedad. Y puede decirse que, en este respecto, la comunidad es siempre el poder supremo; mas no es así mientras se halle bajo alguna forma de gobierno, pues dicho poder del pueblo no puede tener lugar hasta que el gobierno sea disuelto.

150. En todos los casos, mientras el gobierno subsista, el poder supremo será el legislativo; pues aquel que dicta leyes a otro debe ser necesariamente superior a éste. Y como el poder legislativo no lo es tal sino por el derecho que tiene de hacer leyes para todas las secciones de la sociedad y para cada miembro de ésta,

prescribiendo reglas para sus acciones y dando poder de ejecución cuando esas reglas no son respetadas, el poder legislativo ha de ser el supremo; y todos los demás poderes que residan en cualquier parte o miembro de la sociedad derivan de él y están subordinados a él.

151. En algunos Estados en los que la legislatura no está siempre en funciones y el ejecutivo reside en una sola persona que también forma parte de la legislatura, puede muy bien tolerarse que demos a esa persona el nombre de suprema; no quiere ello decir que ella tenga en sí misma todo el poder supremo que es propio de hacer leyes, sino que posee el supremo poder de ejecución, y que de esa persona derivan sus poderes subordinados, o, al menos, la mayor parte de ellos, todos los magistrados inferiores a ella. Y como no hay tampoco un poder legislativo superior a esta persona, pues ninguna ley puede hacerse sin su consentimiento, lo cual implica que es improbable que dicha persona esté sujeta a ningún otro miembro de la legislatura, resulta ser, en este sentido, la persona suprema. Mas debe aquí observarse que, aunque se le prestan juramentos de obediencia y fidelidad, no es porque se considere a esta persona como suprema legisladora, sino como suprema ejecutora de la ley, en virtud del poder que comparte con otras. Un juramento de adhesión no es otra cosa que una declaración de obediencia de acuerdo con la ley; y cuando un hombre viola la ley, no tiene ya derecho a que se le preste obediencia, ya que sólo tiene derecho a reclamarla como persona pública investida con el poder de la ley; y así es como viene a ser considerada como imagen o representación del Estado, puesta ahí por voluntad de la sociedad, tal y como dicha voluntad

se refleja en las leyes. Por lo tanto, esta persona no puede tener más voluntad ni más poder que los que le otorga la ley. Y cuando abandona la representación que se le ha encomendado y no actúa de acuerdo con la voluntad pública sino según su propia voluntad, esta persona se degrada a sí misma y se convierte en una simple persona privada, cuyo poder y cuya voluntad no tienen que ser obedecidos. Pues los miembros de la sociedad sólo deben obediencia a la voluntad pública de ésta.

152. El poder ejecutivo que se deposita en una persona que no es parte de la legislatura es claramente un poder subordinado al poder legislativo y debe rendir cuentas a éste; y puede cambiar de manos y ser depositado en otra persona, si así lo desea la legislatura. De manera que el supremo poder ejecutivo no está exento de subordinación, a menos que dicho poder le haya sido entregado a uno que, al participar del poder legislativo, no tiene por encima a un legislador superior al que subordinarse y al que rendir cuentas, excepto a quien él mismo se haya unido y haya dado su consentimiento. De manera que no tendrá que subordinarse en mayor grado del que a él mismo le parezca oportuno, grado que, como puede suponerse con certeza, será mínimo. No necesitamos hablar de los otros poderes ministeriales y subordinados que tienen lugar en un Estado; pues son tan múltiples y pueden variar tanto según las diferentes costumbres y constituciones de cada Estado en particular, que sería imposible dar una relación detallada de todos ellos. Sólo quisiera hacer notar aquí, por ser ello necesario para mi presente propósito, que ninguno de estos poderes subordinados tiene más autoridad que la que les haya sido delegada mediante una concesión y

una comisión expresas; y todos han de rendir cuentas a algún otro poder dentro del Estado.

153. No es necesario, no, y tampoco es conveniente que el poder legislativo esté siempre en funciones; pero sí es absolutamente necesario que el poder ejecutivo lo esté. Pues no hay siempre necesidad de nuevas leyes, pero sí la hay de que las leyes que han sido hechas sean constantemente ejecutadas. Cuando el poder legislativo ha depositado en otras manos el poder de ejecución, puede todavía volverlo a quitar de esas manos, si encuentra una causa que lo justifique, y castigar a quienes hayan hecho mala administración de las leyes. Lo mismo puede decirse del poder federativo; pues éste y el ejecutivo son poderes ministeriales y subordinados al legislativo, el cual, como ya se ha mostrado, es el poder supremo de un Estado constituido. En el caso de que el poder legislativo esté integrado por varias personas —pues si residiera en una sola persona tendría que estar constantemente en activo y tendría, como poder supremo, que ejercer también el poder ejecutivo— los miembros de la legislatura podrán reunirse para hacer leyes tantas veces como la constitución lo estipule, o según acuerden ellos al final de cada sesión, o cuando les parezca oportuno, si es que no hay prescripción alguna al respecto. Porque como el pueblo ha depositado en ellos el poder supremo, ese poder siempre lo tienen; y pueden ejercerlo cuando gusten, a menos que constitucionalmente estén limitados a ciertas sesiones, o que por resolución adoptada por el poder supremo que ellos tienen, fijen al término de una sesión la fecha para la siguiente; y cuando esa fecha llega, tienen el derecho de reunirse y de actuar otra vez.

154. Si la legislatura, o alguna parte de ella, está compuesta de representantes que son escogidos por el pueblo para alguna sesión en particular, y que luego regresan a su ordinaria condición de súbditos y no vuelven a participar en la legislatura hasta que son elegidos de nuevo, este poder de elección debe también ser ejercido por el pueblo, ya sea en sesiones determinadas, o cuando es convocado para hacerlo. En este segundo caso, el poder de convocar la legislatura suele residir en el ejecutivo, y tiene una de estas dos limitaciones en lo que se refiere al tiempo de la convocación: que, o bien la constitución original requiera que los legisladores se reúnan y actúen a ciertos intervalos, y entonces el poder ejecutivo no hacer otra cosa que dar direcciones para la elección y para la convocación de acuerdo con los procedimientos formales que han sido ya establecidos, o que se deje al criterio del ejecutivo convocarlos mediante nuevas elecciones, cuando las circunstancias o las exigencias del público requieran que se enmienden leyes viejas, o que se hagan otras nuevas, o que se castigue o trate de impedirse alguna inconveniencia que aqueje o amenace al pueblo.

155. Podría plantearse aquí la siguiente pregunta: ¿Qué si el poder ejecutivo, apoderándose de la fuerza del Estado, hace uso de esa fuerza para impedir que los legisladores se reúnan y actúen cuando la constitución original o las exigencias del pueblo lo requieran? Y respondo: un usar la fuerza sobre el pueblo, que no esté autorizada y que sea contraria a la misión que se le ha encomendado a quien la usa de este modo, equivale a un estado de guerra con el pueblo, el cual tendrá derecho a restablecer a sus legisladores para que éstos ejerzan el poder que les pertenece. Pues al haber erigido un poder

legislativo con la intención de que éste ejerza su función de hacer leyes (ya sea en sesiones legislativas celebradas en fecha fija o cuando haya necesidad), cuando a los legisladores se les impide por la fuerza cumplir lo que es tan necesario para la sociedad por residir en ello la seguridad y la preservación del pueblo, éste tiene el derecho de eliminar ese impedimento recurriendo a la fuerza. En toda condición y circunstancia, el verdadero remedio contra una fuerza que se ejerce sin autorización es oponerse a ella haciendo también uso de la fuerza. Siempre que una fuerza no autorizada es ejercida contra alguien, ello pone al agresor en un estado de guerra y lo expone a ser tratado como corresponde.

156. Si el poder de convocar y de disolver la legislatura es depositado en el ejecutivo, ello no le da a éste una superioridad sobre aquélla, sino que se trata solamente de un encargo temporal que se le ha encomendado para salvaguardar la seguridad del pueblo en aquellos casos en los que la incertidumbre y volubilidad de los asuntos humanos no es apta para regirse por normas fijas. Pues como es imposible que los planificadores de un régimen de gobierno tengan dotes de previsión y sean capaces de saber por anticipado todos los asuntos futuros hasta el punto de fjar con antelación las fechas y la duración de todas las sesiones legislativas que hayan de venir, respondiendo de antemano y con exactitud a todas las necesidades del Estado, el mejor remedio para suplir esta deficiencia fue el de encomendar la convocación de la legislatura a aquellos que estuviesen siempre en activo[35] y cuya misión fuese la de velar por

[35] [Es decir, los miembros del ejecutivo.]

el bien del pueblo. Constantes, frecuentes reuniones de la legislatura, y prolongadas sesiones de asamblea sin que la ocasión lo haga necesario, son una carga para el pueblo; y, con el tiempo, tienen por fuerza que producir inconvenientes peligrosos. Mas, algunas veces, un repentino cambio en los acontecimientos del Estado puede reclamar la ayuda inmediata de la legislatura; y, en ese caso, cualquier demora en convocarla puede poner al pueblo en peligro. Puede ocurrir también que, algunas veces, la agenda sea tan extensa, que el tiempo limitado de la sesión legislativa no sea suficiente para que los legisladores hagan su trabajo, y priven así al público del beneficio que hubiera resultado de más concienzudas deliberaciones. ¿Qué podría, pues, hacerse en este caso a fin de evitar que la comunidad esté expuesta en uno y otro momento, por una causa u otra, a graves peligros derivados de que las sesiones legislativas estén programadas para fechas fijas, sino confiar la misión de convocarlas al criterio de quienes, estando en activo y al tanto de los asuntos del Estado, puedan hacer uso de esta prerrogativa para el bien público? ¿Y quién mejor para desempeñar esta misión que aquellos a quienes se les ha confiado la ejecución de las leyes a fin de alcanzar el mismo fin? Así, suponiendo que las fechas de las convocatorias y asambleas legislativas no hayan sido ya establecidas por la constitución original, el poder de convocar ha de recaer naturalmente en el ejecutivo, no como facultad que pueda ejercerse arbitrariamente y a capricho suyo, sino en conformidad con el bien público y cuando las circunstancias y los cambios en los asuntos de Estado lo requieran. En lo referente a la cuestión de cuál de los dos procedimientos, si el de establecer períodos fijos para las convocatorias,

o el de dejar que el príncipe convoque la legislatura, o una mezcla de ambos, es el que conlleva menos inconvenientes, ése es un asunto que no me compete tratar en este lugar; sólo me interesaba mostrar que, aunque el poder ejecutivo puede tener la prerrogativa de convocar y disolver las sesiones legislativas, no es por ello superior al poder legislativo.

157. Las cosas de este mundo se encuentran en un flujo constante, y nada permanece por mucho tiempo en el mismo estado. Las gentes, las riquezas, el comercio, el poder: todos ellos cambian su condición. Florecientes y poderosas ciudades se deshacen en la ruina y, con el tiempo, llegan a ser olvidados rincones desolados, mientras que otros lugares que yacían abandonados se convierten en países populosos y repletos de riqueza y de habitantes. Pero como las cosas no siempre cambian uniformemente, y con frecuencia los intereses privados conservan costumbres y privilegios cuando su razón de ser ha cesado ya, suele ocurrir que en aquellos gobiernos en los que una parte de la legislatura consta de representantes escogidos por el pueblo, con el paso del tiempo esta representación resulta ser muy desigual y desproporcionada con respecto a las razones por las que fue en un principio establecida. A qué grandes absurdos puede llevar el continuar apegándose a costumbres que han dejado de tener razón de ser es cosa que notamos cuando vemos que una ciudad puramente nominal, de la que ni siquiera quedan sus ruinas, sin más edificio que un redil de ovejas y sin más habitantes que un pastor, sigue enviando a la gran asamblea tantos representantes como todo un país de población numerosa y poderoso en recursos. Los extraños se asombran

ante esta situación, y todos reconocen que es preciso remediarla, aunque muchos piensan que no es fácil encontrar remedio porque la constitución del poder legislativo, al ser el acto original y supremo de la sociedad, anterior a toda ley positiva dictada en dicha sociedad, y dependiente de la totalidad del pueblo, no puede ser alterada por un poder inferior. Y así, una vez que el poder legislativo ha sido constituido, se piensa que el pueblo está ya incapacitado para procurar solución alguna, al no tener poder para actuar, como ya hemos dicho, mientras el gobierno establecido continúe vigente.

158. *Salus populi suprema lex:* es ésta, ciertamente, regla tan justa y fundamental, que todo el que la respete no estará en peligro de errar. Por lo tanto, si el ejecutivo, el cual tiene el poder de convocar la legislatura, observando cuál es la verdadera proporción que ha de tenerse en cuenta, y no la que dicte el uso, y guiándose por la recta razón y no por la vieja costumbre, establece el número de representantes que deben provenir de cada lugar que tenga claro derecho a ser representado —número que nadie podrá pretender que no sea proporcional a la población a la que dichos representantes sirven—, no podrá decirse que con ello esté erigiendo un nuevo poder legislativo. Estará, más bien, restaurando el antiguo y verdadero, rectificando de este modo todas las irregularidades que el paso del tiempo había introducido sin que nadie se diese cuenta y de manera inevitable. Porque al ser la intención y el interés del pueblo el estar justa y equitativamente representado, todo aquel que procure que la representación se aproxime lo más posible a esta equidad será un amigo del pueblo y estará cooperando con el gobierno; y no

podrá perder el apoyo y la aprobación de la comunidad. La prerrogativa no es más que un poder que el príncipe tiene para procurar el bien del pueblo, en aquellos casos en los que, debido a sucesos imprevisibles, las leyes inalterables no pueden proporcionar una dirección segura. Por lo tanto, todo aquello que es hecho con claro beneficio para el pueblo y para afianzar al gobierno en sus verdaderos cimientos es y será siempre una prerrogativa justa. El poder de erigir nuevas corporaciones y, con ellas, nuevos representantes lleva consigo la presuposición de que, con el tiempo, el número de representantes podrá variar, y que habrá lugares que podrán ser representados, si bien antes no lo estaban, y al revés; es decir, que habrá lugares que, habiendo tenido representación, podrán cesar de tener ese derecho y que, por causa de su insignificancia, perderán el privilegio que antes tenían. No es, pues, un cambio de condición, quizá producido por la corrupción o la decadencia, lo que interfiere en las funciones del gobierno, sino la tendencia a dañar u oprimir al pueblo y a erigir un partido separado de los demás y rebelde a una sujeción uniforme. Todo lo que no pueda dejar de ser reconocido como ventajoso para la sociedad y para el pueblo en general, y que esté basado en leyes justas y duraderas, siempre estará en sí mismo justificado cuando se realice; y siempre que el pueblo elija a sus representantes guiándose por normas justas cuya equidad sea indudable, y que sean acordes con el plan original del gobierno, no podrá dudarse que responde a un acto voluntario de la sociedad, quienquiera que sea el que las haya permitido o haya causado su realización.

CAPÍTULO 14

DE LA PRERROGATIVA[36]

159. Allí donde el poder legislativo y el ejecutivo residen en manos distintas —como ocurre en las monarquías moderadas y en los gobiernos bien estructurados— el bien de la sociedad requiere que varios sean los asuntos que se dejen a la discreción de quienes ostenten el poder ejecutivo; pues como los legisladores no pueden prever y procurar mediante leyes todo lo que pueda serle útil a la comunidad, el ejecutor de las leyes, al tener el poder en sus manos, tiene, por ley común de la naturaleza, el derecho de hacer uso de dicho poder para el bien de la sociedad, en los muchos casos en que las leyes municipales no hayan dado dirección, hasta

[36] [El poder de prerrogativa era el que personalmente poseía el monarca, al margen de la ley, en sus decisiones de gobierno, y que hoy llamaríamos «privilegio ejecutivo».]

que los legisladores puedan reunirse en asamblea y dicten la ley adecuada para el caso. Hay muchas cosas que en modo alguno pueden ser previstas por la ley; y ésas son las que han de dejarse necesariamente a la discreción de quien tenga el poder ejecutivo en sus manos, para que él decida según lo que el bien y el beneficio del pueblo requieran. Y es más: es adecuado que las leyes mismas cedan ante el poder ejecutivo, o, mejor dicho, ante esta ley fundamental de naturaleza, a saber: que todos los miembros de la sociedad han de ser protegidos, hasta donde sea posible; pues puede haber muchos casos en los que una estricta observancia de las leyes podría resultar nociva, como, por ejemplo, no derribar la casa de un hombre inocente para cortar el fuego, cuando la casa vecina se ha incendiado. Y puede también ocurrir algunas veces que un hombre sea castigado por la ley, la cual no hace distinción de personas, por una acción que acaso merezca recompensa y perdón; en situaciones así, es apropiado que el gobernante supremo mitigue la severidad de la ley y perdone a los que la han infringido; pues como el fin del gobierno es la protección de tantos súbditos como sea posible, hasta los culpables pueden ser perdonados si ello no resulta en un perjuicio para los inocentes.

160. Este poder de actuar a discreción para el bien público, sin hacerlo conforme a lo prescrito por la ley, y aun contra ella en ciertos casos, es lo que se llama «prerrogativa». Pues como en algunos gobiernos el poder legislativo no está siempre en activo, y suele ser también muy numeroso y, por ende, muy lento en despachar sus decisiones al ejecutivo; y como es imposible prever y abarcar con las leyes todas las posibles eventualidades

y necesidades que puedan afectar al pueblo; y como es asimismo imposible hacer leyes que no produzcan daño cuando son aplicadas con rigor inflexible en todas las ocasiones y a todas las personas que estén en su camino, hay un margen que es dejado al poder ejecutivo para que éste tome decisiones que la ley no ha prescrito.

161. Este poder, cuando es empleado para beneficio de la comunidad y en consonancia con la misión y los fines del gobierno, es una prerrogativa de la que no puede dudarse y sobre la que no cabe discusión. Porque el pueblo es muy raras veces escrupuloso o puntilloso sobre este particular, y no se preocupa de escudriñar prerrogativas mientras sean empleadas en un grado tolerable y con el fin que corresponde a su razón de ser: procurar el bien del pueblo, y no su daño. Y si surge una disputa entre el poder ejecutivo y el pueblo en lo tocante a alguna cosa que se haga invocando el derecho de prerrogativa, la cuestión quedará fácilmente decidida examinando si el ejercicio de tal prerrogativa ha resultado en un bien o en un daño para el pueblo.

162. Es fácil concebir que, en la infancia de los gobiernos, cuando los Estados diferían poco de las familias en cuanto al número de miembros, tampoco diferían mucho en cuanto al número de leyes; y como los gobernantes eran los padres de familia mismos, los cuales miraban por el bien de su grey, el modo de gobierno era casi enteramente un gobierno de prerrogativa. Unas pocas leyes establecidas servían como punto de partida, y lo demás se dejaba a la discreción y al cuidado del que gobernaba. Pero cuando el error o el favoritismo prevalecieron entre príncipes débiles que hacían uso de su poder para

lograr su propio beneficio y no el del pueblo, las gentes sintieron la necesidad de determinar con leyes expresas aquellos puntos en los que el sistema de prerrogativa había resultado dañino; y así, el pueblo señaló límites a la prerrogativa, en casos en los que antes todo se había confiado a la prudencia de los príncipes cuando éstos hacían recto uso de dicha prerrogativa y la empleaban para el bien de los súbditos.

163. Por lo tanto, tienen una noción equivocada del gobierno quienes dicen que el pueblo ha interferido en el derecho de prerrogativa al hacer que una parte de ésta fuese definida mediante leyes positivas; porque al hacer esto, el pueblo no le quitó al príncipe nada que le perteneciese a éste por derecho, sino que se limitó a declarar que aquel poder que en un principio se había dejado indefinidamente en manos del príncipe y de sus antecesores a fin de que fuese ejercido para el bien público no era algo que se les había concedido para que lo usaran de otra manera. Pues el fin del gobierno es el bien de la comunidad; y toda alteración que se introduzca en el gobierno con el propósito de alcanzar ese mismo fin no es estar interfiriéndose en el derecho de nadie, pues nadie en el gobierno tiene el derecho de perseguir otro fin que no sea ése; sólo puede hablarse de interferencias con el gobierno cuando éstas sean un impedimento para el bien público. Quienes digan lo contrario estarán hablando como si el príncipe pudiera tener unos intereses distintos y separados de los que se refieren al bien de la comunidad, y como si no hubiera sido puesto ahí precisamente con ese fin[37]. Los malen-

[37] [Es decir, con el fin de procurar el bien del pueblo.]

tendidos respecto a este punto son la raíz y la fuente de la que surgen casi todos los males y enfermedades que tienen lugar en los gobiernos monárquicos. Y, ciertamente, cuando se dan malentendidos así, el pueblo que está bajo un gobierno de este tipo no constituye una sociedad de criaturas racionales que han entrado en comunidad para su mutuo bien y que han nombrado a jefes para que gobiernen sobre ellas para velar por dicho bien y para protegerlo; han de ser, más bien, miradas como un ganado de seres inferiores bajo el dominio de un amo que las vigila y utiliza para su propio placer o beneficio. Si los hombres fuesen tan insensatos y tan ignorantes como para entrar en sociedad bajo esas condiciones, la prerrogativa sería ciertamente lo que algunos quisieran que fuese: un poder arbitrario para hacer cosas que resulten en un daño para el pueblo.

164. Pero como no puede suponerse que una criatura racional, cuando es libre, se someta voluntariamente a quien va a causarle daño (aunque puede ocurrir que cuando encuentra a un gobernante sabio y bueno quizá no juzgue necesario o útil negarle un poder ilimitado en todas las cosas), la prerrogativa no puede ser sino un permiso que el pueblo da a sus gobernantes para que éstos tomen ciertas decisiones por sí mismos allí donde la ley no ha prescrito nada; y, algunas veces, adoptando medidas que vayan directamente contra la letra de la ley, pero siempre para el bien público y con la aquiescencia del pueblo. Pues, así como un buen príncipe que es consciente de la confianza que se ha puesto en sus manos y cuidadoso en lo que atañe al bien de su pueblo no puede tener mucha prerrogativa, es decir, mucho poder para hacer bien, así también

un príncipe débil y malo que reclamase para sí el poder que sus predecesores ejercían cuando la ley no les había dado direcciones, y lo tomase como una prerrogativa propia por razón de su cargo, la cual él podría ejercer a capricho con el fin de promover un interés distinto del interés del pueblo, daría ocasión a que el pueblo mismo reclamase su derecho en este punto y limitase aquel poder que, mientras había sido ejercido para el bien de la comunidad, los súbditos habían acordado tácitamente permitirlo.

165. Y así, quien eche una ojeada a la historia de Inglaterra encontrará que el poder de prerrogativa fue siempre mayor en nuestros príncipes más prudentes y mejores; porque el pueblo, observando que la tendencia general de dichos príncipes era procurar con sus acciones el bien público, no puso en tela de juicio lo que se había hecho al margen de la ley, si se había hecho con ese fin, o si alguna fragilidad o error humanos —pues los príncipes sólo son hombres, igual que todos los demás—, aun dando alguna señal de que una pequeña desviación contraria a ese fin estaba teniendo lugar, no llegaban a borrar las buenas intenciones de su conducta, y ésta seguía estando volcada al público. El pueblo, por tanto, encontrando razones para estar satisfecho con aquellos príncipes siempre que actuaban al margen o contra la letra de la ley, dio su asentimiento a lo que hacían; y sin la menor queja, los dejó que aumentaran su prerrogativa tanto como gustasen, juzgando correctamente que aquellos príncipes no estaban haciendo nada que perjudicase las leyes, pues estaban actuando en conformidad con el fundamento y el fin de toda ley, a saber, el bien público.

166. Desde luego, estos príncipes, que eran algo así como dioses, podían en cierto modo reclamar un derecho al poder arbitrario, basándose en el argumento de que la monarquía absoluta había probado ser el mejor sistema de gobierno, en razón de que Dios mismo gobierna el universo de esa manera y da a los monarcas absolutos una participación en la sabiduría y bondad divinas. En esto se basa ese dicho de que los reinados de los buenos príncipes han sido siempre sobremanera peligrosos para las libertades de sus súbditos; porque sus sucesores, administrando el gobierno con otras intenciones, dieron en citar como precedente las acciones de aquellos buenos monarcas que los habían precedido, diciendo que sólo estaban ejerciendo el poder de prerrogativa que aquéllos habían tenido; ¡como si lo que sus predecesores habían hecho para bien del pueblo les diera a ellos el derecho de dañar al pueblo cuando se les antojase! Esto ha dado lugar a frecuentes disputas y, en ocasiones, a desórdenes públicos, antes de que el pueblo recuperara su derecho original de declarar que no podía ser una prerrogativa lo que jamás lo había sido verdaderamente; porque es imposible que nadie en la sociedad haya tenido nunca el derecho de dañar al pueblo, aunque es muy posible y razonable que el pueblo mismo no hubiese puesto límites a la prerrogativa de aquellos reyes que nunca habían violado las fronteras del bien público. *Pues la prerrogativa no es otra cosa que el poder de hacer un bien público, sin regla alguna.*

167. En Inglaterra, el poder de reunir el Parlamento en lo que se refiere a la fecha, al lugar y la duración es ciertamente una prerrogativa del rey; mas dicha prerrogativa conlleva una misión concreta: que se hará uso

de ella para el bien de la nación, según lo requieran el momento y las circunstancias. Pues como es imposible prever cuál habrá de ser siempre el lugar más adecuado para celebrar la asamblea, y cuál la mejor época, la decisión de escoger el sitio y la fecha se dejó que la tomara el poder ejecutivo, según lo que fuera más conveniente para el bien público y mejor se ajustara a los fines de los Parlamentos.

168. La vieja pregunta acerca de este asunto de la prerrogativa vuelve a plantearse: ¿Quién podrá juzgar si se ha hecho recto uso de este poder? Y respondo: No puede haber juez sobre la tierra entre un poder ejecutivo en activo y un poder legislativo que depende de aquél para reunirse; y tampoco puede haberlo entre el poder legislativo y el pueblo, caso de que el ejecutivo o el legislativo, con el poder ya en sus manos, se propongan esclavizarlo o destruirlo[38]. En éste, como en todos los demás casos en los que no hay en la tierra nadie que pueda asumir la función de juez, al pueblo no le queda otro remedio que apelar a los cielos. Porque los que tienen el poder, cuando maquinan contra el pueblo ejerciendo una autoridad que el pueblo jamás puso en sus manos (pues nunca podría suponerse que el pueblo haya consentido en ser gobernado para su propio daño), están haciendo algo a lo que no tienen derecho. Y allí donde el pueblo tomado en conjunto, o cualquier hombre en particular, son privados de su derecho o están bajo el ejercicio de un poder ilegal y no tienen a quién apelar en este mundo, les queda la opción de apelar a los cielos si estiman que el caso es suficientemente im-

[38] [Es decir, que se propongan esclavizar o destruir *al pueblo*.]

portante. Por lo tanto, aunque el pueblo no puede ser juez en el sentido de poseer constitucionalmente un poder superior para decidir y dictar sentencia en un caso así, sí tiene, en virtud de una ley que es anterior a todas las leyes positivas de los hombres, y también de autoridad mayor, el derecho de reservarse la última decisión —derecho que corresponde a todo el género humano— cuando no hay sobre la tierra apelación posible; es decir, el derecho de juzgar si hay o no hay causa justa para dirigir su apelación a los cielos. Y a ese derecho no pueden renunciar, pues está fuera del poder de un hombre el someterse a otro dándole la libertad de destruirlo. Dios y la naturaleza nunca le han permitido al hombre que éste se abandone a sí mismo hasta el punto de no mirar por su propia conservación; y lo mismo que no puede quitarse a sí mismo la vida, tampoco puede darle a otro el derecho de que se la quite a él. Y que nadie piense que esto da fundamento permanente para que haya desórdenes; pues este principio no se pone en funcionamiento hasta que los abusos padecidos por el pueblo son tan grandes que la mayoría repara en ellos, se cansa de ellos y tiene necesidad de enmendarlos. Mas los que ejercen el poder ejecutivo con discreción, y los príncipes prudentes, no tienen necesariamente que correr ese riesgo; y es éste un peligro que, de entre todos los peligros posibles, es el que ha de evitarse con mayor ahínco, por ser el más peligroso de todos.

CAPÍTULO 15

DE LOS PODERES PATERNAL, POLÍTICO Y DESPÓTICO CONSIDERADOS JUNTOS

169. Aunque ya he tenido ocasión de hablar por separado de estos poderes, ocurre que, según pienso, los recientes errores acerca del gobierno han provenido de confundir dichos poderes y de mezclar los unos con los otros. Por eso no estará de más que los consideremos ahora juntos.

170. En primer lugar, el poder paternal no es sino aquel que los padres tienen sobre sus hijos a fin de gobernarlos para su bien hasta que alcancen el uso de razón, o hasta que lleguen a una etapa de conocimiento en la que se les suponga capaces de entender la regla —ya se trate de la ley de naturaleza o de las leyes municipales de su país— por la que han de gobernarse.

Capaces, digo, de conocer esa regla en igual medida en que lo son los demás hombres que vivan libremente bajo ella. El afecto y la ternura que Dios ha implantado en los corazones de los padres para con sus hijos hace evidente que ese poder paternal no pretendió ser un gobierno arbitrario administrado con severidad, sino un gobierno dirigido a ayudar, insistir, instruir y preservar a los retoños. Sea ello como fuere, no hay razón, como ya he probado, para pensar que dicho poder alcanza a controlar la vida y la muerte de los hijos, como tampoco las de ningún otro hombre; tampoco puede pretenderse que este poder paternal podrá seguir ejerciéndose sobre el hijo cuando éste es ya un hombre maduro, ni que podrá mantenerlo sujeto a la voluntad de los padres más allá de lo que, por haber recibido de ellos la vida y la educación, exijan las obligaciones de respeto, honor, gratitud y asistencia hacia el padre y la madre mientras éstos sigan viviendo. Y así, es verdad que el poder paternal es un gobierno natural, mas sin llegar a abarcar los fines y el tipo de jurisdicción que corresponde a lo político. El poder del padre no alcanza en absoluto la propiedad del hijo, la cual está únicamente a disposición de éste.

171. En segundo lugar, el poder político es el que, teniéndolo todos los hombres en el estado de naturaleza, es entregado por éstos a la sociedad y, a través de ella, a los gobernantes que la sociedad misma ha erigido con el encargo expreso o tácito de que ese poder sea empleado para su propio bien y para la preservación de su propiedad. Ahora bien, este poder que todo hombre tiene en el estado de naturaleza y que luego comparte con la sociedad en aquellos casos en que la sociedad pueda darle seguridad, ha de ser empleado echando mano de los medios que cada hombre estime oportunos y que la naturaleza le permita, a fin de preservar su propiedad y de castigar los infringimientos de la ley de naturaleza cometidos por otros; y esto ha de hacerlo cada hombre según lo que su razón le aconseje que es el mejor modo de preservarse a sí mismo y al resto de la humanidad. De manera que la norma y finalidad de este poder cuando reside en manos de hombres que se encuentran en su estado natural es la preservación de toda la sociedad a la que pertenecen —es decir, la humanidad en general—; y esa norma y finalidad tiene que seguir siendo la misma cuando el poder pasa a manos del magistrado, a saber: preservar a los miembros de esa sociedad en todo lo referente a sus vidas, sus libertades y sus posesiones. No puede, por tanto, tratarse de un poder absoluto y arbitrario sobre sus vidas y fortunas —las cuales han de ser preservadas hasta donde sea posible—, sino un poder de hacer leyes y establecer castigos para quienes las infrinjan, de modo que sean excluidos de la sociedad aquellos miembros, y sólo aquellos, que estén corrompidos y que amenacen el bienestar y la salud comunitarias; esos castigos han, pues, de tender a la preservación del todo, y son las únicas medidas de severidad que la ley permite. Y este poder político tiene su origen exclusivo en un pacto o acuerdo establecido por mutuo consentimiento entre aquellos que componen la comunidad.

172. En tercer lugar, el poder despótico es un poder absoluto y arbitrario que un hombre ejerce sobre otro, hasta el punto de quitarle la vida si así le place. Es éste un poder que la naturaleza jamás concede —pues

la naturaleza no hace una distinción así entre un hombre y otro—, y que tampoco puede derivarse de contrato alguno; es, únicamente, el efecto de haber renunciado el agresor a su propia vida poniéndose en estado de guerra con otro. Pues, habiendo abandonado la razón, la cual Dios ha concedido a los hombres para que se guíen por ella en sus relaciones mutuas, y que es el lazo común mediante el cual el género humano se une en camaradería y sociedad; y habiendo abandonado asimismo el camino de la paz que la razón nos señala, el agresor ha hecho uso de la guerra para conseguir un propósito que consiste en dominar a otra persona sin tener derecho a ello. Y, actuando así, se ha rebelado contra los de su propia especie y se ha unido a la de las bestias, haciendo de la fuerza (que es la norma por la que las bestias se guían) la ley en que se basan sus derechos. Por lo tanto, al conducirse de este modo, está exponiéndose a ser destruido por la persona injuriada y por el resto de la humanidad que, uniéndose al ofendido, hará que la justicia se ejecute, tratando al agresor como se trata a cualquier otra bestia salvaje con la que el género humano no puede asociarse, ni de la que puede esperar seguridad. Sólo los cautivos que son tomados en guerra justa y legal están sujetos a un poder despótico; el cual, como no es resultado de un contrato, tampoco puede dar lugar a contrato alguno, constituyendo, por tanto, un continuado estado de guerra. Pues ¿qué contrato puede hacerse con un hombre que no es dueño de su propia vida? ¿Qué condición podrá ser cumplida por un hombre así? Y si en un momento le es permitido ser dueño de su propia vida, el poder despótico de su amo habrá cesado. Quien es dueño de sí mismo y de su propia vida tiene también el derecho de preservar esta última; de tal manera,

que tan pronto como hay contrato, la esclavitud cesa; y aquel que pacta con su cautivo deja de tener poder absoluto sobre él y pone fin al estado de guerra.

173. La naturaleza da el primero de estos poderes, es decir, el poder paternal, a los padres, para beneficio de los hijos mientras éstos se encuentran en minoría de edad, a fin de suplir su falta de habilidad y de entendimiento en la administración de su propiedad. Por propiedad debe entenderse aquí, y en otros pasajes, la que los hombres tienen tanto en lo que se refiere a sus personas como a sus bienes. Un acuerdo voluntario da el segundo poder, es decir, el poder político, a los gobernantes, para beneficio de sus súbditos, a fin de asegurarlos en la posesión y uso de sus propiedades. Y el despojo o privación da el poder despótico a los amos, los cuales lo ejercen para su propio beneficio sobre aquellos que han sido desposeídos de todas sus propiedades.

174. Quien considere los distintos orígenes y alcances de estos poderes, así como la diferencia que existe entre sus fines respectivos, verá claramente que el poder paternal no alcanza al poder del magistrado, y que el poder despótico lo excede; y que el dominio absoluto, dondequiera que radique, está tan lejos de ser compatible con una sociedad civil que se opone a ella en la misma medida en que la esclavitud se opone a la propiedad. Resumiendo: el poder paternal sólo tiene lugar mientras la minoría de edad incapacita al hijo para la administración de su propiedad; el político tiene lugar allí donde los hombres disponen de su propiedad; y el despótico es el que se ejerce sobre aquellos que carecen de propiedad en absoluto.

CAPÍTULO 16

DE LA CONQUISTA

175. Aunque los gobiernos no pueden tener originalmente otro comienzo que el que ya se ha mencionado, ni la política puede tener más fundamento que el consentimiento del pueblo, ocurre, sin embargo, que tantos han sido los desórdenes con los que la ambición ha llenado el mundo que entre el ruido de la guerra —la cual constituye gran parte de la historia de la humanidad— apenas sí se ha reparado en ese consentimiento; y así, muchos han confundido la fuerza de las armas con el consentimiento del pueblo, y han estimado que la conquista es uno de los orígenes del gobierno. Mas la conquista está tan lejos de establecer gobiernos como la demolición de una casa lo está de construir en su lugar otra nueva. Es verdad que, a menudo, la conquista, al destruir el sistema de gobierno de un Estado, abre camino para que se instaure otro nuevo; pero, sin el

consentimiento del pueblo, ningún nuevo gobierno podría erigirse.

176. Que el agresor que se pone en un estado de guerra con otro e injustamente invade sus derechos no puede jamás, como resultado de esa guerra injusta, tener derecho alguno sobre el conquistado es algo en lo que estará de acuerdo todo hombre que no piense que los ladrones y piratas tienen derecho a mandar sobre aquellos a quienes han dominado por la fuerza; y tampoco podrá estar nadie obligado a cumplir promesas que le han sido arrancadas ilegalmente mediante intimidación y violencia. Si un ladrón entrara en mi casa y, poniéndome una daga en el cuello, me obligase a firmar un documento en el que se dijera que yo estoy cediéndole mi propiedad, ¿le daría esto algún derecho para apropiársela? Exactamente el mismo derecho tendrá para someterme un conquistador que me obligase a ello por la fuerza de las armas. La injuria y el crimen serían idénticos, tanto si fuesen cometidos por quien lleva en la cabeza una corona como si fuesen perpetrados por un vulgar delincuente. El título del agresor y el número de sus seguidores no modifican la naturaleza de la ofensa, como no sea para agravarla. La única diferencia estriba en que los grandes ladrones castigan a los pequeños para mantenerlos sometidos a su obediencia; mas estos grandes ladrones, como son demasiado poderosos para la débil justicia de este mundo, y además tienen en sus manos el poder de castigar a los delincuentes, son recompensados con triunfos y laureles. ¿Qué remedio puedo buscar yo contra un ladrón que ha asaltado mi casa? Apelar a la ley para que se haga justicia. Mas quizá la justicia me sea negada, o haya quedado impedido y no pueda moverme; o se me haya robado y

carezca de medios para recurrir. Si ello es así, es que Dios me ha quitado todos los medios de buscar remedios, y no me queda más opción que tener paciencia. Pero mi hijo, cuando esté capacitado, puede exigir de la ley la recompensa que a mí se me ha negado; él, o su hijo, pueden seguir apelando hasta que su derecho quede restablecido. Sin embargo, el conquistado, o sus hijos, no tienen en este mundo tribunal y jueces a los que apelar. Pueden, pues, apelar como hizo Jefté, a los cielos, y repetir su apelación hasta que logren recuperar el derecho que sus ancestros tenían por nacimiento, un derecho que consistía en regirse por un poder legislativo elegido por la mayoría, y al que se había dado libre asentimiento. Si se pone la objeción de que esto daría lugar a desórdenes sin término, responderé diciendo que esos desórdenes no serán mayores que los que la justicia ocasiona cuando está a la disposición de todos los que quieran apelar a ella. Quien injuria a su prójimo sin motivo es castigado por ello según lo determine la justicia del tribunal al que se apele; y quien apela a los cielos debe estar seguro de que tiene el derecho de su parte; un derecho, además, que sea merecedor de las molestias y costes de una apelación así, pues esta persona tendrá que responder ante un tribunal que no puede ser engañado y que con seguridad retribuirá a cada uno según las malas obras que haya realizado contra sus cosúbditos, es decir, contra una parte del género humano. De lo cual resulta evidente que aquel que conquista en una guerra injusta no puede por ello tener derecho a la sumisión y obediencia del conquistado.

177. Pero supongamos que la victoria favorece a quien tiene la razón, y consideremos qué poder obtiene, y sobre quién, el que vence en una guerra justa.

En primer lugar, es claro que, como resultado de su conquista, no adquiere poder sobre aquellos que conquistaron junto con él. Los que lucharon a su lado no pueden sufrir como consecuencia de la conquista y deben, cuando menos, continuar siendo tan libres como lo eran antes. Y, por lo común, sirven en la batalla bajo condición de participar, junto con su jefe, en el botín de la victoria y en las otras ventajas que acompañan a las armas vencedoras; o por lo menos, bajo condición de obtener una parte del país sometido que se les ha entregado. Así, los pueblos conquistadores no son (según espero) esclavos de la conquista; y no lucen sus laureles sólo para mostrar que se han sacrificado al triunfo de su jefe. Quienes fundamentan la monarquía absoluta en el derecho de las armas toman como héroes suyos a los insignes espadachines que fundaron dichas monarquías; y olvidan que aquéllos tuvieron oficiales y soldados que lucharon a su lado en las batallas ganadas, o que los ayudaron a someter o a posesionarse de los países conquistados. Algunos nos han dicho que la monarquía inglesa está fundada en la conquista normanda, y que de ahí proviene el derecho al dominio absoluto de nuestros príncipes; lo cual, si fuera cierto (y por la historia sabemos que no lo es), y Guillermo[39] hubiese tenido derecho a hacer la guerra en esta isla, su dominio no pudo alcanzar a más gentes que a los sajones y bretones que entonces habitaban este país. Los normandos que vinieron con Guillermo y lo ayudaron en su conquista, y todos los que de ellos descienden, son hombres libres

[39] [Guillermo I de Inglaterra, o Guillermo el Conquistador (1027-1087). Consumó la llamada Conquista Normanda con su victoria en la batalla de Hastings (1066).]

y no están sujetos como resultado de la conquista, cualquiera que sea el dominio que ésta ha traído consigo. Y si yo, o cualquier otra persona, reclama libertad como algo que se deriva de la que tuvieron aquellos normandos, será muy difícil probar lo contrario; y es claro que la ley, que no ha hecho distinción entre una persona y otra, no pretende tampoco que haya diferencia alguna en su libertad y en sus privilegios.

178. Mas supongamos —lo cual no suele ocurrir— que los conquistadores y los conquistados no se integren en un solo pueblo cuyas leyes sean uniformes para todos, y veamos qué clase de poder legal tendría entonces el conquistador sobre los sometidos. Lo que sobre esto tengo que decir es que el poder sería puramente despótico. El vencedor tiene poder absoluto sobre las vidas de aquellos que, enzarzados en una guerra injusta, han renunciado a ellas[40]; pero no lo tiene sobre las vidas o fortunas de quienes no participaron en dicha guerra, ni tampoco sobre las posesiones, incluso las que pertenecen a quienes de hecho tomaron parte en la guerra en cuestión.

179. Afirmo, en segundo lugar, que el conquistador sólo obtiene poder sobre aquellos que han ayudado activamente, o han estado de acuerdo, o han consentido en el uso injusto de la fuerza que se ha empleado contra él. Porque el pueblo, al no haber dado a sus gobernantes

[40] [Es decir, los que han renunciado a *sus propias vidas*. Como Locke ha establecido más atrás, quien agrede injustamente a otro se pone en estado de guerra contra él y está expuesto a perder su vida o, lo que es lo mismo, ha renunciado a conservarla. La misma idea reaparece más abajo, en los parágrafos 180 ss.]

el poder de hacer una cosa injusta, como lo es el hacer una injusta guerra (pues ese poder jamás lo tuvo el propio pueblo), no debería ser acusado como culpable por alguna violencia u opresión que sus gobernantes hayan ejercido sobre el pueblo mismo o sobre una parte de sus súbditos, sin habérseles concedido el poder de hacer ni una cosa ni la otra. Es verdad que muy pocas veces los conquistadores se toman el trabajo de hacer la distinción, y que de propio intento permiten que la confusión de la guerra lo traiga todo bajo su dominio. Mas esto no altera lo que estrictamente es su derecho: si el conquistador tiene poder sobre las vidas de los conquistados, ese poder sólo existe porque éstos han ejercido la fuerza para realizar o para mantener una injusticia; y sólo puede ejercer dicho poder sobre quienes han cooperado con dicha fuerza. Los demás son inocentes; y así, el conquistador no tiene sobre las gentes de un país que no le han hecho daño (y que por eso mismo no han puesto en riesgo sus vidas) más poder que sobre cualquier otra persona que, sin perpetrar ninguna injuria o provocación, haya vivido bajo su mando en un régimen de justicia.

180. En tercer lugar, el poder que un conquistador obtiene sobre aquellos a los que ha vencido en una guerra justa es perfectamente despótico. Tiene poder absoluto sobre las vidas de aquellos que, al ponerse a sí mismos en un estado de guerra, han perdido la garantía de conservarlas; mas no tendrá el conquistador derecho alguno a tomar sus posesiones. Sin duda, esta doctrina parecerá extraña a primera vista, ya que lo que se practica en el mundo es justamente lo contrario; pues cuando se habla de dominar países, estamos acostumbrados

a oír que cuando alguien conquista una nación, ello le da sin más un derecho de posesiones. Mas esto ocurre así porque lo que practican los fuertes y poderosos, por muy generalizadas que sean esas prácticas, rara vez se ajusta a las normas del derecho; y lo que de hecho sucede es que a los conquistadores se les impone, como parte de su sujeción, no discutir las condiciones que les ponen las armas vencedoras.

181. Aunque en toda guerra hay por lo común una combinación de fuerza y de daño[41], y rara vez puede el agresor evitar entrometerse en las propiedades de aquellas personas contra las que ha utilizado la fuerza al hacer guerra contra ellas, es sólo la fuerza lo que pone a un hombre en estado de guerra. Tanto si el daño a la propiedad se inicia con el empleo de la fuerza como si, habiéndolo causado ya subrepticia y fraudulentamente, el vencedor se niega a repararlo y perpetúa dicho daño mediante el uso de la violencia —lo cual vendría a ser lo mismo que si desde un principio hubiese sido hecho por la fuerza—, es, en cualquier caso, un injusto uso de la fuerza lo que crea un estado de guerra. Quien irrumpe en mi casa rompiendo la puerta y violentamente me echa fuera de ella está de hecho haciendo lo mismo que quien, entrando pacíficamente, hace luego uso de la fuerza para impedirme que yo entre. Suponiendo que nos encontremos en un estado tal que no tenemos un juez común al que apelar —pues de tal estado estoy hablando ahora—, es el injusto uso de la fuerza lo que

[41] [Como se aclara a continuación, la combinación de la que habla aquí Locke es una mezcla de *fuerza contra las personas* y *daño contra la propiedad*.]

pone a un hombre en guerra con otro; y el culpable de la agresión es el que ha abandonado su derecho a la vida. Pues al no actuar conforme a razón, la cual es la regla por la que debe regirse el trato de un hombre con otro hombre; y al hacer uso de la fuerza, está comportándose como las bestias. Y, de este modo, se expone a ser destruido por aquel contra el que ha ejercido dicha fuerza, lo mismo que una bestia rabiosa que es peligrosa para nosotros se expone a ser aniquilada.

182. Como las malas acciones del padre no son faltas que hayan cometido los hijos; y como éstos pueden ser racionales y pacíficos a pesar de la brutalidad y la injusticia del padre, los delitos y la violencia de éste implican que es el padre quien ha renunciado a su propia vida; pero su culpa o su destrucción no afectan para nada a sus hijos. Sin embargo, sus bienes, que la naturaleza, la cual desea la conservación del género humano hasta donde sea posible, ha hecho que pertenezca a los hijos para mantenerlos a salvo de perecer, continúan perteneciendo a sus hijos. Pues si éstos no se han unido a la guerra, bien porque estaban en la edad de la infancia, o porque estaban ausentes, o porque así lo eligieron, no han hecho nada que les quite el derecho a esos bienes. No tiene, pues, el conquistador derecho alguno para quitárselos por el mero hecho de haber sometido por la fuerza a quien había tratado de destruirlo, aunque quizá tenga algún derecho a esos bienes para reparar los daños producidos por la guerra que tuvo que luchar en defensa de su derecho. En qué medida podrá el conquistador posesionarse de bienes, lo iremos viendo más adelante. De manera que quien, como resultado de una conquista, tiene derecho a destruir la persona de un

hombre si así le place, no tiene por ello el derecho de posesionarse de sus propiedades y de disfrutarlas; porque es la fuerza brutal del agresor lo que da a su adversario el derecho de quitarle la vida y destruirlo, si así le place, tratándolo como se trata a una bestia peligrosa; mas sólo tendrá derecho a los bienes de este agresor en la medida en que la reparación de daños lo requiera. Pues aunque yo puedo matar al ladrón que me asalta en el camino, no puedo, aunque parezca ser una acción menos grave, quitarle el dinero y dejarlo marchar; ello sería un robo por mi parte. Su agresión y el estado de guerra en que él se había puesto a sí mismo hicieron que él estuviese renunciando a su vida; pero eso no me daba a mí derecho a posesionarme de sus bienes. Por consiguiente, el derecho de conquista se extiende solamente a las vidas de aquellos que se han unido a la guerra; no se extiende, pues, a sus posesiones, excepto para reparar los daños recibidos y los gastos de la guerra; y esto, respetando los derechos de la esposa y de los hijos inocentes.

183. Por mucha justicia que pueda suponerse del lado del vencedor, no tendrá nunca derecho a apoderarse de más de lo que el vencido pueda entregar; su vida está a merced del vencedor, y éste podrá también apropiarse del servicio y de los bienes del vencido èn concepto de reparación. Pero no podrá apoderarse de los bienes de su mujer y de sus hijos, pues éstos tienen también derecho a los bienes que el vencido disfrutaba, y a compartir la propiedad que él poseía. Por ejemplo: si yo, en el estado de naturaleza —y todos los Estados se encuentran en estado de naturaleza los unos respecto a los otros—, he injuriado a otro hombre y me niego a

indemnizarlo, me hallaré en un estado de guerra en el que, por el hecho de defender por la fuerza lo que yo había obtenido injustamente, yo soy el agresor; supongamos que resulto vencido; ciertamente, mi vida, al haber yo renunciado a ella, estará a merced del vencedor; pero no la de mi mujer ni la de mis hijos. Pues ellos no hicieron la guerra ni colaboraron en ella. Yo no podría renunciar a sus vidas, pues no son mías. Mi mujer compartía mi propiedad; tampoco podré yo renunciar a la parte que era suya. Y mis hijos, al haber nacido de mí, tienen derecho a ser mantenidos con mi trabajo y con mis bienes. Pues bien; en un caso así, el vencedor tiene derecho a una indemnización por los daños recibidos, y los hijos tienen derecho a la propiedad de su padre, a fin de poder mantenerse. Y en cuanto a la parte de la esposa, ya fuese porque tenía derecho a ella como resultado de su propio trabajo, o por contrato matrimonial, es claro que el marido no puede renunciar a dicha parte, la cual era de la esposa. ¿Qué debe de hacerse en el caso en cuestión? Y respondo: como la ley fundamental de naturaleza dice que ha de procurarse la conservación de todos hasta donde sea posible, a ello se sigue que si no hay bienes suficientes para satisfacer a la vez los derechos del vencedor y los de los hijos, quien tenga ya bienes de sobra para mantenerse habrá de ceder algo de su completa indemnización, y dárselo a quienes tienen mayor y más urgente derecho, debido a que estarían en peligro de perecer si careciesen de esos bienes.

184. Mas, aun suponiendo que los gastos y daños de la guerra hagan que al vencedor deba pagársele hasta el último céntimo, y que los hijos del vecino, despojados de todos los bienes de su padre, hayan de perecer

de hambre, todo lo que le es debido al vencedor como reparación no alcanzará a darle derecho sobre ninguno de los países que conquista. Porque los daños ocasionados por la guerra[42] jamás equivalen al valor de una parcela considerable de tierra que se halle en una región del mundo donde las tierras son poseídas por alguien, y donde no existen terrenos salvajes y sin cultivar. Y si yo no le he arrebatado al conquistador su tierra, lo cual, al ser yo el vencido, hubiera sido imposible, difícilmente le habré hecho un daño que equivalga al valor del terreno mío, suponiendo que ambos estén cultivados en igual medida, y suponiendo también que mi tierra sea de extensión similar a la suya que yo he invadido injustamente. La destrucción de la cosecha de uno o dos años —pues rara vez abarca un período de cuatro o cinco— suele ser el máximo daño que puede hacerse; pues en cuanto a dinero, riquezas y tesoros que son arrebatados, no puede decirse que sean bienes naturales, sino de valor imaginario y fantástico[43]: la naturaleza no les ha dado el valor que pueda atribuírseles. Y según criterios estrictamente naturales, no tienen más valor que el que tendrían para un príncipe europeo los *wampompekes*[44] de los indios americanos, o el que las monedas de plata que se usan en Europa tuvieron al principio para los indios americanos. Además, la cosecha de cinco años no llega nunca a valer lo que vale la permanente posesión de una tierra en la que cada parcela es poseída, donde no hay ninguna sin cultivar y cuya

[42] [Entiéndase que aquí se está hablando de los daños que la guerra ha ocasionado al *vencedor.*]
[43] [«Fantástico» en el sentido de *imaginario.*]
[44] [Las conchas utilizadas por los indios como dinero.]

apropiación pasa a manos de quien antes no poseía allí nada. Esto que digo se me concederá fácilmente si le quitamos al dinero su valor imaginario; entonces nos daremos cuenta de que la desproporción sería mayor de la que hay entre cinco y quinientos, aunque también es verdad que la cosecha de medio año vale más que la apropiación de una tierra en lugares en los que, al haber más terreno que habitantes propietarios que hagan uso de él, cualquiera tiene la libertad de ponerlo en cultivo. Pero en lugares así, los vencedores no están interesados en posesiones de las tierras de los vencidos. Por lo tanto, en el estado de naturaleza —estado en el que se hallan todos los príncipes y gobiernos en referencia a los príncipes y gobiernos ajenos— ningún daño que un hombre sufra de otro puede dar al conquistador el poder de tener a su disposición a los descendientes del vencido, ni el de quitarles su herencia. Pues ésta debe pertenecer a dichos descendientes y a las generaciones que vengan tras ellos. Ciertamente, el vencedor podrá considerarse a sí mismo amo y señor; y los vencidos, por su condición de tales, no tendrán la capacidad de defender sus derechos. Mas, aun siendo esto así, ello no le da al vencedor más derecho que el que la fuerza bruta da al más fuerte sobre el más débil; y según eso, el más fuerte tendría siempre derecho a apoderarse de lo que le diera la gana.

185. Por consiguiente, el vencedor, aun tratándose de una guerra justa, no tiene derecho de dominio sobre los que han luchado a su lado ni sobre aquellos que, aun formando parte del país sometido, no ofrecieron resistencia. Y tampoco lo tiene sobre los descendientes de los que se le opusieron activamente. Éstos se hallan

libres de sujeción a él; y si el gobierno bajo el que antes vivían queda disuelto, tienen la libertad de erigir otro por sí mismos.

186. Es verdad que, por lo común, el conquistador, por la fuerza que tiene sobre los vencidos, los obliga, poniéndoles la espada en el pecho, a aceptar sus condiciones y a someterse al gobierno que él quiera imponerles. Pero la cuestión es: ¿qué derecho tiene para hacer esto? Si se dice que se someten por su propio consentimiento, entonces se está reconociendo que su consentimiento es necesario para darle al vencedor el derecho de mandar sobre ellos. Lo único que cabría aquí considerar es si las promesas arrancadas por la fuerza, sin derecho alguno, pueden llamarse «consentimiento», y hasta qué punto obligan. A lo cual respondo que no obligan en absoluto, porque cualquier cosa que otro obtiene de mí por la fuerza, sigo yo teniendo derecho sobre ella, y el otro está obligado a restituírmela. Quien por la fuerza me arrebata mi caballo, debe devolvérmelo, y yo tengo derecho a quitárselo a él. Por la misma razón, quien por la fuerza me arrancó una promesa, tiene que devolvérmela, es decir, tiene que liberarme de las obligaciones implícitas en dicha promesa; o, si no, yo podré restituírmela por mí mismo, es decir, podré elegir entre cumplirla o no. Porque la ley de naturaleza, al obligarme solamente según las reglas que ella misma ha prescrito, no puede obligarme a violar esas reglas, una de las cuales es no exigir nada de mí por la fuerza. No altera la situación en absoluto el decir «Yo di mi promesa», como tampoco excusa el uso de la fuerza, dándole rango de derecho, el que yo meta la mano en el bolsillo, saque mi monedero y se lo dé al ladrón que me lo pide poniéndome una pistola en el pecho.

187. De todo lo cual se sigue que el gobierno de un conquistador, cuando se impone por la fuerza sobre los vencidos contra los que dicho conquistador no tenía el derecho de guerrear, no implica obligación por parte de éstos.

188. Pero supongamos que todos los miembros de esa comunidad, al ser partes del mismo cuerpo político, son considerados como participantes de esa guerra injusta en la que han sido vencidos, y que, consecuentemente, sus vidas están a merced del conquistador.

189. Y digo: esto no afecta para nada a aquellos hijos de los vencidos que estén todavía en su minoría de edad. Pues como el padre no tiene en sí mismo un poder sobre la libertad de su hijo, ningún acto suyo puede implicar que está renunciando a la vida de dicho hijo. De manera que los hijos, independientemente de lo que les haya acontecido a los padres, son hombres libres; y el poder absoluto del conquistador no se extiende más allá de las personas a las que él ha vencido; su poder termina ahí. Y si decide gobernar sobre los vencidos como si éstos fueran esclavos suyos que hubieran de someterse a su poder absoluto y arbitrario, no tendría, sin embargo, un derecho de dominio así sobre sus hijos. Sobre dichos hijos, sólo podrá ejercer poder mediante el consentimiento de éstos, por mucho que les mande decir o hacer; no tendrá autoridad; podrá obligarlos a someterse por la fuerza, pero no por libre elección.

190. Todo hombre nace con un doble derecho: primero, un derecho a la libertad de su persona, sobre la cual ningún otro hombre tiene poder, y de la que pue-

de disponer libremente. En segundo lugar, un derecho a heredar, junto con sus hermanos, y antes que ningún otro hombre, los bienes de su padre.

191. En virtud del primero de estos derechos, un hombre está por naturaleza libre de sujeción a todo gobierno, aunque haya nacido bajo la jurisdicción de un gobierno en particular. Mas si reniega del gobierno del país en el que nació, deberá también abandonar el derecho que le pertenecía en virtud de las leyes de dicho país, así como las posesiones que sus ancestros le legaron, si el gobierno fue establecido con el consentimiento de éstos.

192. En virtud del segundo derecho, los habitantes de un país, que son descendientes y legítimos herederos de quienes fueron vencidos y vivieron bajo un gobierno que se les impuso contra su libre consentimiento, retienen un derecho a las posesiones de sus antecesores, aunque no den su libre consentimiento al gobierno cuyas duras condiciones fueron impuestas por la fuerza a los propietarios en dicho país. Pues, como el primer conquistador no tuvo nunca derecho a la tierra de ese país, las gentes que son descendientes de quienes fueron obligados a someterse por la fuerza al yugo de un gobierno tienen siempre derecho de sacudírselo de encima y de liberarse de la usurpación o de la tiranía que la espada les impuso, hasta que sus gobernantes los pongan bajo un sistema de gobierno al que ellos puedan voluntaria y electivamente dar su consentimiento. ¿Quién pondrá en duda el derecho que los cristianos griegos, descendientes de los antiguos poseedores de ese país, tienen para arrojar justamente de sí el yugo de los turcos bajo el que han sufrido por tan largo tiempo,

en la primera oportunidad que se les presente?[45] Porque ningún gobierno puede tener derecho a la obediencia de un pueblo que no ha dado su libre consentimiento; y no puede suponerse que el pueblo consienta, hasta que se le conceda un completo estado de libertad en el que pueda elegir su gobierno y sus gobernantes, o, por lo menos, hasta que haya leyes vigentes a las que el pueblo, o sus representantes, puedan dar su libre consentimiento; y también, hasta que se les otorgue la propiedad que se les debe, de modo que sean propietarios de lo que es suyo, y nadie pueda arrebatarles ninguna parte sin su consentimiento. Sin esto, los hombres, estén bajo el gobierno que sea, no son hombres libres, sino esclavos sometidos por la fuerza de la guerra.

193. Mas, aun concediendo que el vencedor en una guerra justa tenga derecho a las propiedades, y poder sobre las personas de los vencidos —lo cual, evidentemente, no es así—, ningún poder absoluto se seguirá de esto en el ejercicio continuado del gobierno; porque los descendientes de aquellos vencidos serán hombres libres si el vencedor les concede tierras y posesiones a fin de que puedan habitar en el país. Sin eso, el país no tendría absolutamente ningún valor. Todo aquello que el vencedor les conceda, y mientras siga siéndoles concedido, será propiedad suya. Y la naturaleza de esta propiedad es tal que no puede serle arrebatada al que la posee sin su consentimiento.

[45] [Locke se refiere aquí a la larga opresión sufrida por Grecia bajo el Imperio Otomano, que en el siglo XIX daría lugar a la rebelión del pueblo griego y a la Guerra de la Independencia frente a la dominación turca (1821).]

194. También las personas de estos descendientes son libres por derecho de nacimiento; y sus propiedades, sean muchas o pocas, son de ellos y están a disposición suya. Si no, no serían propiedades. Supongamos que el vencedor le da a un hombre mil acres de tierra para que él y sus herederos lo conserven para siempre; y a otro hombre le concede en arriendo vitalicio otros mil acres, bajo pago de una renta de 50 o de 500 libras anuales. ¿No tendrá derecho el primero a esos mil acres durante toda su vida, y el segundo a los otros mil mientras siga pagando la renta estipulada? ¿Y no tendrá el arrendatario vitalicio derecho de propiedad sobre lo que consiga sacar como resultado de su trabajo y laboriosidad, por encima de la renta establecida, aunque sea al doble de la renta en cuestión? ¿Podría alguien afirmar que el rey, o el vencedor, después de haber hecho la concesión, puede, en virtud de su victoria, quitar toda o parte de la tierra a los herederos de un hombre que durante toda su vida ha pagado dicha renta? ¿Podrá apoderarse de los bienes o del dinero que ha producido dicha tierra, si así le place? Si se le da ese poder, entonces todos los contratos que se hacen en el mundo serían nulos. Bastaría, para anularlos, tener poder suficiente para ello; y todas las concesiones y promesas realizadas por hombres con poder no serían sino una burla y una falsedad. Pues, ¿puede haber nada más ridículo que decir: «Yo te doy esto, y esto es tuyo para siempre», y pronunciar esas palabras con la mayor seguridad y solemnidad que puedan imaginarse, para luego añadir que, cuando yo digo eso, ha de entenderse que, si a mí me place, puedo quitarte mañana lo que te he dado?

195. No voy a entrar ahora en la cuestión de si los príncipes están exentos de las leyes de su país. Pero de esto sí estoy seguro: que han de estar sujetos a la ley de Dios y de la naturaleza. Ninguna persona, ningún poder puede estar exento de las obligaciones que impone esa ley eterna. Son estas leyes tan grandes y tan fuertes en lo que atañe a las promesas que hasta la Omnipotencia misma ha de estar obligada a ellas. Las concesiones, las promesas y los juramentos son lazos que obligan al Todopoderoso, a pesar de lo que algunos aduladores les dicen a los príncipes de este mundo, los cuales, aunque fueran todos tomados a la vez junto con sus pueblos respectivos, serían, en comparación con el magno Dios, como una gota en un cubo, o como una brizna de polvo sobre el platillo de una balanza: algo despreciable, nada.

196. En resumen, esto es lo que tengo que decir sobre el asunto de la conquista: el conquistador, si vence en causa justa, tiene derecho a ejercer un poder despótico sobre las personas de quienes colaboraron y participaron en la guerra contra él, y tiene también el derecho de reparar daños y gastos con el trabajo y los bienes de los vencidos, de manera que no afecte a los derechos de nadie más. Pero no tiene poder alguno sobre el resto del pueblo que no dio su consentimiento a la guerra, ni sobre los hijos de los cautivos mismos, ni sobre las posesiones de ambos. Y así, por virtud de la conquista misma, no tiene derecho de dominio sobre ellos, ni podrá pasárselo por herencia a sus descendientes; y será un agresor si intenta incautarse de sus propiedades; y, si lo hace, se pondrá a sí mismo en un estado de guerra contra ellos. Ni él ni sus herederos tendrán más derecho

a asumir el título de príncipes que el que los daneses Hingar o Hubba tuvieron aquí, en Inglaterra[46], o que el que habría tenido Espartaco si hubiera conquistado Italia[47]. Y sus súbditos podrán legítimamente sacudirse el yugo de la opresión en cuanto Dios les dé el coraje o la oportunidad de hacerlo. Así, pese al derecho que, por la fuerza de las armas, los reyes de Asiria creyeron tener sobre Judá, Dios ayudó a Ezequías a librarse del dominio del imperio conquistador. «Y el Señor estuvo con Ezequías, y éste prosperó, y se rebeló contra el rey de Asiria, y no le sirvió» (2 Reyes xviii. 7). De donde resulta evidente que rebelarse contra un poder que se ha impuesto sobre alguien por la fuerza y no por derecho, aunque lleve el nombre de rebelión, no es una ofensa ante Dios, sino algo que Dios mismo permite y aprueba, aunque haya habido promesas y pactos, si éstos han sido hechos por la fuerza. Es muy probable que quien lea con atención la historia de Ajaz y Ezequías deduzca que los asirios derrotaron a Ajaz y lo depusieron, haciendo a Ezequías rey en vida de su padre; y que Ezequías, mediante acuerdo, lo honró y le pagó tributo durante todo ese tiempo.

[46] [Referencia a los hermanos Hengest y Horsa, quienes en el año 448 capitanearon la primera invasión de Inglaterra iniciando su conquista en lo que hoy es el condado de Kent.]

[47] [Espartaco, al frente de un ejército compuesto principalmente de esclavos, marchó en rebelión hacia Roma (73-71 a.C.), pero fue finalmente derrotado por Craso, perdiendo la vida en la batalla.]

CAPÍTULO 17

DE LA USURPACIÓN

197. Del mismo modo que la conquista puede ser llamada una usurpación extranjera, así también la usurpación es una suerte de conquista doméstica, con esta diferencia: que un usurpador jamás puede tener el derecho de su parte, no habiendo usurpación excepto allí donde uno ha tomado posesión de algo a lo que otro tiene derecho. Esto, por lo que a la usurpación misma se refiere, es sólo un cambio de personas, pero no de las formas y reglas del gobierno; pues si el usurpador extiende su poder más allá de lo que por derecho pertenecía a los príncipes y gobernantes legítimos del Estado, ello significaría tiranía, además de usurpación.

198. En todos los gobiernos legítimos, la designación de las personas que han de asumir el mando es una parte tan natural y necesaria como la misma forma

de gobierno, y es la que fue originalmente establecida por el pueblo. De aquí el que todos los Estados con una establecida forma de gobierno tengan también reglas para nombrar a aquellos que tienen participación en la autoridad pública, y métodos fijos para concederles ese derecho; porque la anarquía es tanto carecer de una forma de gobierno como acordar, por ejemplo, que sea monárquico, y luego no tener modo de saber cómo designar a la persona que ostentará el poder y será el monarca. Todo aquel que llegue a ejercer algún poder sirviéndose de medios que no corresponden a lo que las leyes de la comunidad han establecido no tiene derecho a que se le obedezca, aunque el sistema político del Estado haya sido conservado; pues esa persona no será la que las leyes han aprobado, y, por lo tanto, será una persona a la que el pueblo no ha dado su consentimiento. Un usurpador así, o cualquier otro que descienda de él, no tendrá la menor autoridad legal hasta que el pueblo tenga la libertad de dar su consentimiento y haya consentido de hecho en confirmarlo en el poder que hasta entonces había ejercido por usurpación.

CAPÍTULO 18

DE LA TIRANÍA

199. Si la usurpación es el ejercicio de un poder al que otra persona tenía derecho, la tiranía es un poder que viola lo que es de derecho; y un poder así nadie puede tenerlo legalmente. Y consiste en hacer uso del poder que se tiene, mas no para el bien de quienes están bajo ese poder, sino para propia ventaja de quien lo ostenta. Así ocurre cuando el que le gobierna, por mucho derecho que tenga al cargo, no se guía por la ley, sino por su voluntad propia; y sus mandatos y acciones no están dirigidos a la conservación de las propiedades de su pueblo, sino a satisfacer su propia ambición, venganza, avaricia o cualquier otra pasión irregular.

200. Si alguno duda que esto, por venir de la mano de un simple y humilde súbdito, no es verdad o va contra la razón, espero que la autoridad de un rey lo haga

aceptable. El Rey Jacobo I, en su discurso pronunciado ante el Parlamento en 1603, dice así:

> Haciendo buenas leyes y constituciones, siempre antepondré el bien del pueblo y de todo el Estado a mis fines particulares y privados; pues el bienestar del Estado constituirá siempre mi mayor satisfacción y felicidad en este mundo. Y aquí radica la diferencia que separa a un rey legítimo de un tirano. Pues, en mi estimación, el grande y específico punto en el que difieren un rey legítimo y un tirano usurpado es éste: que mientras que el soberbio y ambicioso tirano piensa que su reino y su pueblo tienen como fin la satisfacción de sus propios deseos y apetitos irracionales, el rey honesto y justo piensa precisamente lo contrario, y estima que su función es procurar el bien de su pueblo y proteger su propiedad.

Y de nuevo, en su discurso dirigido al Parlamento en 1609, pronuncia estas palabras:

> Mediante un doble juramento, el rey se obliga a sí mismo a observar las leyes fundamentales de su reino: tácitamente, por el mero hecho de ser el rey, está ya obligado a proteger a su pueblo, así como las leyes de su reino; y expresamente, en virtud del juramento público que formula en la ceremonia de su coronación. Así, todo rey justo en un reino establecido está obligado a respetar el pacto que ha hecho con su pueblo, observando las leyes que fueron hechas al instituir su gobierno con el consentimiento de dicho pueblo, y de acuerdo con el pacto que Dios hizo con Noé después del diluvio: *A partir de hoy, la siembra y la cosecha, el frío y el calor, el verano y el invierno, y el día y la noche no cesarán mientras la tierra permanezca*[48]. Por lo tanto, un rey que gobierna en un reino establecido deja de ser rey y degenera en tirano cuando su mando no se rige por las leyes.

[48] *Génesis* viii. 22.]

Y un poco más abajo:

> Por consiguiente, todos los reyes que no son tiranos o perjuros se alegrarán de estar sujetos a los límites que les imponen sus leyes; y quienes les persuaden de lo contrario son víboras venenosas para ellos y para el Estado.

Así, el rey prudente que ha entendido bien lo que significan las cosas se da cuenta de que la diferencia entre un rey y un tirano radica exclusivamente en esto: en que el uno hace que las leyes limiten su poder y que el bien del pueblo sea la finalidad de su gobierno, y el otro hace que todo tenga que someterse a su propia voluntad y apetito.

201. Es equivocado pensar que este error es sólo achacable a las monarquías; otras formas de gobierno pueden caer también en esa falta. Pues siempre que el poder que se ha depositado en cualesquiera manos para el gobierno del pueblo y para la preservación de sus propiedades es utilizado con otros fines y se emplea para empobrecer, intimidar o someter a los súbditos a los mandatos abusivos de quien lo ostenta, se convierte en tiranía, tanto si está en manos de un solo hombre como si está en las de muchos. Y así, leemos en la historia casos como los de los treinta tiranos de Atenas, o como el único tirano de Siracusa, o como el del dominio intolerable ejercido en Roma por los *decemviri,* que no son otra cosa sino ejemplos de tiranía[49].

[49] [La oligarquía de los Treinta Tiranos (404-403 a.C.) fue creada en la antigua Atenas por Lisandro, bajo los auspicios de Esparta. Critias fue uno de sus miembros más prominentes.

Locke hace aquí referencia a un solo tirano de Siracusa, pero hubo varios en la historia antigua de la ciudad. Dionisio el Viejo,

202. Allí donde termina la ley empieza la tiranía, si la ley es transgredida para daño de alguien. Y cualquiera que, en una posición de autoridad, excede el poder que le ha dado la ley y hace uso de la fuerza que tiene bajo su mando para imponer sobre los súbditos cosas que la ley no permita cesa en ese momento de ser un magistrado, y, al estar actuando sin autoridad, puede hacérsele frente igual que a cualquier hombre que por la fuerza invade los derechos de otro. Esto es reconocido cuando se trata de magistrados subalternos. Quien tiene autoridad para apoderarse en la calle de mi persona puede ser resistido, igual que se resiste a un ladrón, si pretende entrar en mi casa para efectuar el arresto a domicilio; y podré yo resistirle, aunque él traiga una orden de detención que le autoriza legalmente a arrestarme fuera de mi casa. Y si esto es así con los magistrados subalternos, ¿por qué no puede ser también aplicable a los superiores? Mucho me alegraría que alguien me lo dijese. ¿Es razonable que el hermano mayor, por el hecho de haber heredado la parte más grande de los bienes paternos, tenga el derecho de apropiarse también lo que le corresponde al hermano menor? ¿Es razonable que un hombre rico que poseyera toda una finca tuviese por ello el derecho de apoderarse de la casita y del pequeño jardín de su pobre vecino en cuanto le diera la gana? El hecho de tener legalmente gran poder y grandes riquezas en

---

que tomó el poder en el año 406 a.C., fue quizá el más señalado de todos.

Los *decemviri* (decemviros) alcanzaron el poder en el año 451 a.C. tras un período de luchas entre patricios y plebeyos en la antigua Roma. Aunque de hecho promulgaron un código legal —las famosas Leyes de las Doce Tablas—, su régimen de gobierno fue dictatorial y opresivo.]

medida mucho mayor que los poseídos por la inmensa mayoría de los hijos de Adán no es en modo alguno una excusa ni, mucho menos, una razón para ejercer la rapiña y la opresión, sino un agravante que se añade al delito de dañar a otro sin autoridad. Pues exceder los límites de la autoridad que uno tiene es algo a lo que no tiene derecho ni el gran ministro ni el pequeño funcionario; y no puede justificarse ni en un rey ni en un alguacil. Y será tanto más grave cuanto mayor confianza se haya depositado en él; pues al habérsele dado más responsabilidad que al resto de sus hermanos, se le supone, debido a las ventajas de su educación, a su cargo, y al hecho de estar rodeado de consejeros, más capaz para saber lo que está bien y lo que está mal.

203. ¿Podrán, pues, los súbditos oponerse a los mandatos de un príncipe? ¿Se le podrá ofrecer resistencia siempre que un súbdito se considere ofendido y crea que se le ha tratado injustamente? Hacerlo así desquiciaría y echaría abajo toda convivencia política; y en lugar de gobierno y orden, sólo habría anarquía y confusión.

204. A esto respondo diciendo que sólo puede emplearse la fuerza contra otra fuerza que sea injusta e ilegal; quien ofrezca resistencia en cualquier otro caso hará recaer sobre sí la justa condena de Dios y del hombre. Y de este modo, no habrá peligro de que se siga la confusión de la que tan frecuentemente se habla. Y ello, por las siguientes razones:

205. En primer lugar, hay algunos países en los que, por ley, la persona del príncipe es sagrada; y así,

independientemente de lo que él ordene o haga, su persona estará libre de toda cuestión o violencia, y no será susceptible de que se emplee la fuerza contra él ni de que sea sometido a censura o condena judicial. Con todo, puede haber oposición contra los actos ilegales de algún oficial subordinado o comisionado por el príncipe, a menos que éste quiera ponerse a sí mismo en un estado de guerra con su pueblo, disolver el gobierno y dejar a sus súbditos el único recurso de defenderse a sí mismos, derecho que corresponde a todo hombre en su estado natural. Pues, en casos así, ¿quién podrá predecir cómo acabarán las cosas? Un reino vecino al nuestro ha dado al mundo un ejemplo peculiar de esto que digo[50]. En todos los demás casos, la condición sagrada de la persona la exime de todos los inconvenientes que de ello podrían derivarse, y está a resguardo de cualquier daño y violencia, mientras que el gobierno se mantiene[51]. No puede haber constitución más sabia que ésa; pues el daño que pudiera causar personalmente el monarca sería, además de improbable, de poco alcance, ya que su sola fuerza personal no sería capaz de subvertir las leyes ni de oponerse al cuerpo del pueblo. Y si algún príncipe tuviera debilidad o maldad suficientes como para querer hacerlo, las inconveniencias y las

[50] [Alusión al régimen monárquico de Luis XIV de Francia (1643-1715), cuyo poder absoluto estuvo basado en la doctrina del derecho divino de los reyes.]

[51] [Frente al absolutismo de inspiración hobbesiana, está aquí Locke defendiendo las ventajas de toda monarquía constitucional: «El gobierno se mantiene» y la persona del soberano queda prudentemente confinada a lo que es su propia dignidad, al haber quedado las directas labores de gobierno a cargo de los representantes del pueblo.]

malas acciones que pueden acaecer cuando un príncipe testarudo accede al trono son compensadas de sobra en otros muchos casos, por la paz pública y la seguridad del gobierno cuando éste reside en la persona del más alto magistrado, que queda de este modo fuera de peligro. Pues el cuerpo político queda mejor protegido si se deja que algunos hombres privados sean los que tengan que exponerse, al ser esto más aconsejable que el cabeza del Estado sea fácilmente vulnerable, y por motivos de poco momento.

206. En segundo lugar, este privilegio, como pertenece exclusivamente a la persona del rey, no impide que aquellos que, alegando estar comisionados por él para hacer algo que la ley no autoriza y que ellos quieren imponer mediante el uso de una fuerza injusta, sean desobedecidos y se les ofrezca oposición y resistencia. Tal sería, por poner un ejemplo claro, el caso de quien, aun teniendo órdenes escritas del rey para arrestar a un hombre, lo cual constituiría una verdadera comisión real, no podría, sin embargo, entrar por la fuerza en la casa de dicho hombre para efectuar el arresto, ni ejecutar ese mandato del rey en ciertos días o en determinados lugares, aunque en la comisión que se le ha entregado no se indiquen esas excepciones. Pues hay limitaciones que vienen impuestas por la ley; y aunque alguien esté comisionado por el rey, no puede ser excusado de ajustarse a ellas. Y esto es así porque, como la autoridad que el rey tiene le ha sido dada por la ley, no podrá el rey dar a nadie el poder de actuar contra la ley misma, ni justificar, por virtud de su comisión, a quien actúa de ese modo. La comisión o mandato de cualquier magistrado allí donde no tiene autoridad es tan nula e

insignificante como la de cualquier individuo privado. La única diferencia estriba en que el magistrado tiene alguna autoridad para determinadas cosas y con determinados fines, mientras que el individuo particular no tiene ninguna en absoluto. Y lo que da derecho a actuar no es el haber recibido un mandato, sino la autoridad de quien lo manda, no habiendo autoridad alguna cuando ésta va contra las leyes. Mas a pesar de esta resistencia, la persona y la autoridad del rey siguen aseguradas, y de este modo no hay peligro para el gobernante o para el gobierno.

207. En tercer lugar, aun suponiendo un gobierno en el que la persona del magistrado supremo no es tenida como algo sagrado, esta doctrina en favor de la legalidad de oponer resistencia a todo ejercicio ilegal de su poder no pondrá en peligro al príncipe ni confundirá al gobierno en toda ocasión, incluso en la más trivial. Pues siempre que la parte injuriada pueda ser vindicada y sus daños sean indemnizados mediante apelación a la ley, no habrá motivo para recurrir a la fuerza, la cual sólo podrá ser empleada cuando a un hombre se le impida recurrir a la ley. Pues el uso de la fuerza sólo está justificado cuando a un hombre no se le permite buscar remedio mediante recurso legal; y el que sin más hace uso de la fuerza se pone a sí mismo en estado de guerra y hace que sea legal toda resistencia que se le oponga. Un individuo, con una espada en la mano, me asalta en el camino y me pide la bolsa, aunque quizá no lleve yo encima ni doce peniques; a este hombre yo puedo matarlo legalmente. A otro hombre yo le entrego cien libras para que me las sostenga mientras me apeo del caballo; y cuando he echado pie a tierra, rehúsa devolvérmelas y saca la espada si yo trato de recuperarlas por la fuerza. El daño que este hombre me ha hecho es cien, quizá mil veces mayor que el que el anterior quería hacerme, y al que maté antes de que el daño llegara a consumarse. Y, sin embargo, yo pude matar legalmente al primero, y al otro no puedo legalmente hacerle ningún daño. La razón de esto es clara: porque cuando el primero, haciendo uso de la fuerza, me amenazó con quitarme la vida, yo no tuve tiempo para recurrir a la ley buscando protección; y de haber perdido yo la vida, hubiera sido ya demasiado tarde para formular apelación alguna. La ley no hubiera podido resucitar mi cadáver; la pérdida hubiera sido irreparable. Así, para impedir esto, la ley de naturaleza me dio el derecho de destruir a quien se había puesto en un estado de guerra contra mí y me amenazaba con destruirme. Pero en el segundo caso, al no estar mi vida en peligro, pude haber recurrido a la ley buscando reparación por mis cien libras de esta manera.

208. En cuarto lugar, y si los actos ilegales hechos por el magistrado no son sometidos a cuestión (por causa del poder que el magistrado tiene), y el remedio que la ley procura es obstruido por ese mismo poder, el derecho de resistirse a admitir dichos actos, incluso cuando éstos sean claramente actos de tiranía, no supondrá una repentina ni una paulatina perturbación en el gobierno; pues si sólo llega a efectuar algunos casos de individuos particulares, aunque éstos tienen el derecho de defenderse a sí mismos y de recuperaar por la fuerza lo que por la fuerza les fue ilegalmente arrebatado, ese derecho suyo de actuar así no será fácil que los lleve a buscar una confrontación en la que perecerían con toda

seguridad. Sería, pues, imposible que unos pocos individuos particulares que han padecido opresión llegaran a conmover los cimientos del gobierno; porque, al no afectar su caso a la gran mayoría del pueblo, éste no se consideraría afectado: un loco furioso o un testarudo descontento no pueden echar abajo un Estado bien establecido, ya que el pueblo está poco predispuesto a seguirlos.

209. Pero, tanto si alguno de estos actos ilegales llega a afectar a la mayoría del pueblo como si la maldad y la opresión sólo han llegado a indignar a unos pocos, en casos así los precedentes y las consecuencias parecen amenazar a todos; y todos están persuadidos, en lo íntimo de sus conciencias, de que sus leyes, y, con ellas, sus bienes, sus libertades y sus vidas, están en peligro; y quizá también su religión. Y no puedo imaginar cómo podría impedirse que ofrecieran resistencia si una fuerza ilegal así fuese ejercida sobre ellos. Confieso que es éste un inconveniente que puede presentársele a cualquier gobierno cuando los gobernantes han hecho que de una manera general el pueblo sospeche de ellos. El estado más peligroso en el que pueden llegar a ponerse sería precisamente ése; y no merecerían que se tuviese compasión de ellos, porque podrían haberlo evitado muy fácilmente. Pues es imposible que si un gobernante desea verdaderamente el bien de su pueblo, su preservación y la de sus leyes, no haga que el pueblo lo vea y lo sienta, como imposible es que un padre de familia no haga ver a sus hijos que él los ama y que se cuida de ellos.

210. Pero si todo el mundo advierte que se promete una cosa y que se hace otra, que se utilizan artimañas para eludir la ley, y que la prerrogativa —que es un poder arbitrario que se ha dejado en manos del príncipe para ciertas cosas y que está dirigido a procurar el bien, y no el mal, del pueblo— es empleada con fines contrarios para los que fue concebida; si el pueblo se da cuenta de que los ministros y magistrados subordinados nombrados para esos cargos cooperan en la consecución de esos malos fines, y que son favorecidos o postergados en la medida en que los promuevan o se opongan a ellos; si el pueblo ve que el poder arbitrario se manifiesta en varios casos, y que bajo cuerda se favorece a la religión que da más aliento a esas arbitrariedades aunque públicamente se la condene, y que da el máximo apoyo a los miembros activos de dicha religión o, cuando ello no es posible, se les mira con buenos ojos; si ve el pueblo que una larga cadena de acciones muestra que las recomendaciones del gobierno tienen esa tendencia, ¿cómo podrá hombre alguno engañarse a sí mismo y no reconocer el cariz que las cosas están tomando? ¿Cómo podría hombre alguno evitar buscar algún modo de salvarse? ¿Cómo podría evitar dejar de creer que el capitán de un barco está llevándolo a él y a los demás pasajeros a Argel, cuando lo ve manteniendo la rueda del timón en ese rumbo, aunque los vientos contrarios, las vías de agua y la falta de tripulación y de provisiones suficientes lo obliguen de cuando en cuando a variar el curso del navío, sólo para volver a retomar el rumbo anterior tan pronto como los vientos, las condiciones atmosféricas y otras circunstancias le permiten hacerlo?

CAPÍTULO 19

DE LA DISOLUCIÓN DEL GOBIERNO

211. Quien se proponga hablar con alguna claridad de la disolución del gobierno, debe distinguir, en primer lugar, entre la disolución de la sociedad y la disolución del gobierno. Lo que crea una comunidad y saca a los hombres del desorganizado estado de naturaleza llevándolos a formar una sociedad política es el acuerdo que cada individuo hace con los demás, con el fin de incorporarse todos y actuar como un solo cuerpo, constituyendo de este modo un Estado claramente definido. La manera más común, y casi la única, en que esta unión se disuelve, es la intromisión de una fuerza extranjera que llegue a imponerse sobre los miembros de la comunidad; pues en un caso así, al no ser éstos capaces de mantenerse a sí mismos como cuerpo único e independiente, la unión que antes juntaba ese cuerpo y le daba cohesión cesa necesariamente.

Y como consecuencia, cada miembro regresa al estado en que se hallaba antes, con libertad para valerse por sí mismo y procurar su seguridad, como mejor le parezca, en otra sociedad diferente. Siempre que una sociedad es disuelta, es seguro que el gobierno de dicha sociedad no puede permanecer. Por esa razón, las espadas de los conquistadores suelen cortar los gobiernos en su misma raíz, deshaciendo las sociedades en pedazos, y privando a la multitud vencida y dispersa de la protección que el hecho de depender de esa sociedad le había defendido contra la violencia. El mundo está suficientemente instruido y ha progresado ya mucho; y no hace falta que se le diga nada más en lo que respecta a este modo de disolver gobiernos. No hace falta tampoco mucha argumentación para probar que allí donde una sociedad ha sido disuelta, el gobierno no puede permanecer; ello sería tan imposible como el que la estructura de una casa permaneciese en pie cuando los materiales de que está hecha han volado por los aires como consecuencia de un tornado, o se han apilado en un montón de escombros como resultado de un terremoto.

212. Además de esta causa externa que hace que los gobiernos se disuelvan, hay también causas internas.

La primera, cuando el poder legislativo se descompone. La sociedad civil es un estado de paz entre aquellos que de ella forman parte, los cuales han salido del estado de guerra por medio del arbitraje que han concedido al poder legislativo; y es por virtud de esto por lo que los miembros de una comunidad están unidos y constituyen un coherente cuerpo vivo. Ésta es el alma que da forma, vida y unidad al Estado; de esto derivan sus miembros su influencia mutua, su simpatía y

conexión. Por lo tanto, cuando el poder legislativo se rompe o disuelve, la disolución y la muerte se siguen de ello. Pues la esencia y unión de la sociedad consiste en tener una sola voluntad; y el poder legislativo, una vez que ha sido establecido por la mayoría, es el que declara y, por así decirlo, mantiene esa voluntad. La constitución del poder legislativo es el primero y fundamental acto de la sociedad; y mediante este acto, se asegura la continuidad de la unión de sus miembros bajo la dirección de ciertas personas y de lo que mandan las leyes que han sido hechas por los legisladores con el consentimiento del pueblo y por encargo suyo. Sin esto, ningún hombre ni grupo de hombres pueden hacer leyes que obliguen a los demás. Cuando alguien a quien el pueblo no ha designado para ello asume la función de hacer leyes, las estará haciendo sin autoridad; y, por consiguiente, el pueblo no estará obligado a obedecerlas. De este modo, los súbditos vuelven a estar sin sujeción y pueden constituir un nuevo poder legislativo que sea de su gusto, disfrutando de absoluta libertad para resistir la fuerza de quienes, sin autoridad, quieran imponerles alguna cosa. Cada uno puede actuar según su propia voluntad cuando aquellos que tenían, por encargo de la sociedad, la misión de declarar cuál era la voluntad pública son excluidos y otros que no tienen autoridad ni delegación alguna usurpan su puesto.

213. A esto suelen dar lugar quienes dentro de la comunidad hacen mal uso del poder que tienen. Mas es difícil tratar de esto acertadamente, y averiguar quiénes son los responsables, sin saber primero bajo qué forma de gobierno sucede. Supongamos, pues, que el poder legislativo reside en una concurrencia de tres personas:

1) Una persona individual, con carácter hereditario, que tiene permanentemente el supremo poder ejecutivo y, con él, el de convocar y disolver periódicamente a las otras dos personas.

2) Una asamblea de la nobleza hereditaria.

3) Una asamblea de representantes elegidos *pro tempore* por el pueblo.

Supuesta esta forma de gobierno, resulta evidente:

214. Primero: Que cuando esa persona individual, o príncipe, impone su propia voluntad arbitrariamente en vez de ajustarse a las leyes —las cuales vienen a ser la voluntad de la sociedad, según es declarada por el poder legislativo—, entonces estará cambiando el poder legislativo; pues será esa voluntad arbitraria la que de hecho impondrá sus normas y leyes, exigiendo que sean obedecidas. Cuando se establecen y se ponen en vigor otras leyes diferentes de las que han sido aprobadas por la sociedad, está claro que el poder legislativo ha sufrido un cambio. Y quien introduce esas nuevas leyes, al no estar autorizado para ello por un previo nombramiento de la sociedad, está subvirtiendo las leyes anteriores, y está también desobedeciendo y echando abajo el poder mediante el que fueron hechas; y así, está de hecho erigiendo un nuevo poder legislativo.

215. Segundo: Cuando el príncipe impide que la legislatura se reúna a su tiempo debido, o que actúe libremente de acuerdo con los fines para los que ha sido constituida, el poder legislativo es alterado. Pues no son, no, un cierto número de hombres ni las reuniones de los mismos lo que constituye una legislatura, si ésta no tiene también la libertad de debatir

sin coacción las medidas que han de tomarse para el bien de la sociedad. Cuando esas libertades le son quitadas o alteradas hasta el punto de privar a la sociedad del ejercicio de su poder, el poder legislativo queda, en verdad, descompuesto. No son los hombres lo que constituye los gobiernos, sino el uso y el ejercicio de esos poderes que les fueron asignados y que deben acompañarlos; de manera que quien quita a la legislatura la libertad, o impide que celebre sus sesiones, está, efectivamente, eliminando el poder legislativo y poniendo fin al gobierno.

216. Tercero: Cuando, por el poder arbitrario del príncipe, los electores o los sistemas de elección son alterados sin el consentimiento del pueblo y en contra de los intereses comunes de éste, también el poder legislativo está sufriendo una alteración. Pues si los electores son otros diferentes de los que la sociedad ha autorizado para realizar la elección, o conducen ésta de un modo diferente del que la sociedad ha prescrito, quienes resultan elegidos no constituyen la legislatura nombrada por el pueblo.

217. Cuarto: Asimismo, el entregar al pueblo a la sujeción de un poder extranjero, ya sea esta entrega llevada a cabo por el príncipe o por la legislatura, implica, ciertamente, una alteración del poder legislativo y, con ello, una disolución del gobierno. Pues el fin que perseguía el pueblo al entrar en sociedad era el de conservarse como un entero, libre e independiente cuerpo social, y el de ser gobernado por sus propias leyes; y esto se pierde siempre que el pueblo es entregado al poder de otro.

218. Por qué, según una constitución como la que hemos supuesto, la disolución del gobierno ha de imputársele al príncipe en casos así, es cosa que resulta evidente. Porque como él es el que tiene la fuerza, el tesoro y la capacidad de emplear a los funcionarios del Estado; y como él se persuade frecuentemente a sí mismo, o deja persuadirse por sus aduladores, de que en su condición de magistrado supremo nadie puede controlarlo, él y sólo él está en situación de introducir esas alteraciones, bajo pretexto de estar actuando con autoridad legítima; y, en virtud del poder que tiene, puede aterrorizar o eliminar a quienes se le opongan, tildándolos de facciosos, sediciosos y enemigos del gobierno. Ni miembro alguno de la legislatura, ni del pueblo, tiene la capacidad de alterar el poder legislativo, a menos que lo intente mediante una abierta y visible rebelión que a nadie podrá pasarle inadvertida y que, cuando triunfa, produce efectos que en muy poco difieren de los de una conquista extranjera. Además, al tener el príncipe en esa forma de gobierno el poder de disolver las otras partes del cuerpo legislativo y de convertir a los legisladores en simples personas privadas, éstos no pueden nunca alterar el poder legislativo oponiéndose al príncipe, o sin disfrutar de su aprobación; el consentimiento de éste les es necesario para sancionar cualquiera de sus decretos. Sin embargo, en la medida en que otras partes del cuerpo legislativo puedan contribuir a atentar contra el gobierno, y promoviéndolos directamente, o simplemente tolerándolos, no tratan de impedir esos designios como es su obligación, serán culpables y estarán participando en el que, ciertamente, es el mayor crimen contra el prójimo del que puede culpársele a un hombre.

219. Hay una manera más en la que un gobierno de este tipo puede disolverse, y es cuando el que tiene el supremo poder ejecutivo descuida y abandona ese cargo, de tal modo que las leyes que ya han sido hechas dejan de ponerse en ejecución. Esto resulta en una palmaria y total anarquía que equivale a una completa disolución del gobierno. Porque las leyes no se hacen para sí mismas, sino para ser, mediante su ejecución, los lazos que sujetan a la sociedad y que mantienen en su lugar y función debidas a cada miembro del cuerpo político. Cuando esa ejecución cesa por completo, el gobierno, como es obvio, también desaparece, y el pueblo degenera en una multitud confusa, sin orden ni conexión. Allí donde no hay administración de justicia para asegurar los derechos de los hombres, y donde tampoco queda un poder dentro de la comunidad para dirigir la fuerza de ésta y abastecer las necesidades del público, tampoco hay, ciertamente, gobierno alguno. Allí donde las leyes no se pueden ejecutar, es lo mismo que si no hubiera leyes; y un gobierno sin leyes es, supongo yo, un misterio en política, inconcebible para la capacidad humana e inconsistente con la humana sociedad.

220. En estos casos, y en otros parecidos, en los que el gobierno queda disuelto, el pueblo es dejado en libertad para valerse por sí mismo y para erigir un nuevo poder legislativo diferente del otro, ya sea por un cambio de personas, o de sistema, o de ambas cosas, según al pueblo le parezca mejor para su propia seguridad y su propio bien. Porque la sociedad nunca puede, por culpa de otro, perder su nativo y original derecho de preservarse a sí misma, lo cual sólo puede hacerse mediante el establecimiento de un poder legislativo y una

justa e imparcial ejecución de las leyes por él dictadas. Mas la condición de la humanidad no es tan miserable como para no ser capaz de buscar este remedio antes de que sea demasiado tarde para encontrarlo. Decirle al pueblo que puede protegerse mediante la erección de un nuevo poder legislativo cuando por causa de la opresión, del engaño o el haber sido entregado a un poder extranjero ese pueblo ha perdido el que tenía es estarle diciendo que puede esperar remedio cuando en realidad es ya demasiado tarde y el mal no tiene cura. Sería como decirles que primero sean esclavos, y que después se ocupen en procurar su libertad; y que una vez que tengan ya las cadenas encima, actúen como hombres libres. Pero esto no puede ser; y más que un buen consejo para remediar su situación, sería una burla. Los hombres no pueden estar jamás seguros de impedir la tiranía si no tienen medios de evitarla antes de estar completamente sometidos a ella. Por lo tanto, no sólo es que tengan un derecho a salir de un régimen tirano, sino que también lo tienen para prevenirlo.

221. Hay, por tanto, en segundo lugar, otra manera en que los gobiernos pueden disolverse, y ella es cuando el poder legislativo, o el príncipe, actúan contrariamente a la misión que se les ha confiado.

Primero, el poder legislativo actúa en contra de esa misión que se le ha encomendado, cuando trata de invadir la propiedad del súbdito y de hacerse a sí mismo, o a cualquier otro grupo de la comunidad, amo y señor de las vidas, libertades y fortunas del pueblo.

222. La razón por la que los hombres entran en sociedad es la preservación de su propiedad. Y el fin

que se proponen al elegir y autorizar a los miembros de la legislatura es que se hagan leyes y normas que sean como salvaguardas y barreras que protejan las propiedades de todos los miembros de la sociedad, para así limitar el poder y moderar el dominio que cada miembro o parte de esa sociedad pueda tener sobre los demás. Nunca podría suponerse que lo que la sociedad quiere es que la legislatura tenga el poder de destruir lo que cada miembro quiso asegurar al entrar en sociedad; eso sería contrario a la razón por la que el pueblo se sometió a los legisladores que él mismo estableció. Siempre que los legisladores tratan de arrebatar y destruir la propiedad del pueblo, o intentan reducir al pueblo a la esclavitud bajo un poder arbitrario, están poniéndose a sí mismos en un estado de guerra con el pueblo, el cual, por eso mismo, queda absuelto de prestar obediencia, y libre para acogerse al único refugio que Dios ha procurado a todos los hombres frente a la fuerza y la violencia. Por lo tanto, siempre que el poder legislativo viole esta ley fundamental de la sociedad, y ya sea por ambición, por miedo, por insensatez o por corrupción, trate de acumular excesivo poder o de depositarlo en manos de cualquier otro, es decir, un poder sobre las vidas, las libertades y los bienes del pueblo, estará traicionando su misión; y, por ello mismo, estará trocando el poder que el pueblo puso en sus manos por otro con fines distintos. Y al hacer esto, estará devolviendo al pueblo el poder que éste le dio, y el pueblo tendrá entonces el derecho de retomar su libertad original y el de establecer un nuevo cuerpo legislativo que le parezca apropiado y que le proporcione protección y seguridad, que es el fin que perseguía al unirse en sociedad. Lo que he dicho aquí refiriéndome al poder legislativo en general es

también verdad aplicado al ejecutivo supremo, el cual, al habérsele encomendado una doble misión —la de tener parte tanto en la legislatura como en la suprema ejecución de la ley—, actúa en contra de ambas cuando decide establecer como ley de la sociedad su propia voluntad arbitraria. También actúa en contra de lo que se le ha encomendado cuando emplea la fuerza, el tesoro y los servicios de la sociedad para corromper a los representantes de ésta y ganárselos para sus propios fines; o cuando abiertamente coacciona a los electores y los obliga a que elijan a quienes, mediante ofrecimientos, amenazas, promesas, y demás, ya ha convencido para que colaboren con sus planes personales, consiguiendo de ellos que prometan de antemano a favor de qué van a votar, y qué medidas van a tomar. Este controlar a los candidatos y a los electores; este amañar los sistemas de elección, ¿qué son sino un tajar las raíces mismas del gobierno, envenenando así la fuente de la seguridad pública? Porque el pueblo, al haberse reservado el derecho de elegir a sus representantes para proteger de este modo sus propiedades, no podría haberlo hecho con otro fin que el que éstos fuesen siempre elegidos libremente, y, una vez elegidos, que libremente actuaran y aconsejaran según lo que, tras cuidadoso examen y maduro debate, se juzgase necesario para el Estado. Mas quienes dan sus votos antes de oír lo que se dice en el debate y de sopesar las razones que allí se han esgrimido no pueden hacer esto. Formar una asamblea con hombres así, e intentar hacer pasar a estos esbirros por auténticos representantes del pueblo y por legisladores de la sociedad es ciertamente el mayor engaño y el mayor síntoma de querer subvertir al gobierno que puedan imaginarse. Y si a esto se añaden recompensas y casti-

gos dirigidos claramente a la consecución de tal fin, y se hace uso de todas las artimañas pseudolegales para eliminar y destruir a todos los que son un obstáculo para la realización de tales fines y no se avienen a traicionar las libertades de su país, no habrá ya duda acerca de lo que está pasando. Qué clase de poder habrían de tener en la sociedad aquellos que lo han empleado con un fin contrario al que se les encomendó cuando el gobierno fue instituido es fácil de determinar; y nadie podrá dejar de darse cuenta de que quien una vez ha intentado una cosa así no puede ser ya merecedor de confianza alguna.

223. Quizá podría responderse a esto diciendo que, como el pueblo es ignorante y está siempre descontento, sería exponerse a una catástrofe segura el basar los fundamentos del gobierno en la inconstante opinión y talante indeciso del pueblo; y que ningún gobierno podrá subsistir por mucho tiempo si al pueblo se le permite establecer un nuevo poder legislativo siempre que se sienta ofendido por el viejo. A esto respondo: muy al contrario. El pueblo no está tan predispuesto a salir de sus viejas formas de gobierno como algunos quieren sugerir. Es muy difícil convencerlo de que tiene que corregir los errores declarados que tienen lugar dentro del régimen al que está acostumbrado. Y si hay defectos que aquejan a dicho régimen desde un principio, o que con el tiempo y la corrupción se han ido introduciendo en él, cuesta mucho trabajo hacer que el pueblo los corrija, aunque el mundo entero vea que hay una oportunidad para ello. Esta lentitud y aversión que el pueblo muestra a la hora de abandonar viejas constituciones se ha visto, en estos y en otros tiempos, en las muchas

revoluciones que hemos presenciado en este país; y ha seguido sujetándonos, o, tras algunos infructuosos intervalos, ha vuelto a sujetarnos a nuestro viejo orden legislativo de rey, lores y comunes; y aunque algunas provocaciones han hecho que la corona fuese quitada de las cabezas de ciertos príncipes, dichas provocaciones nunca llevaron al pueblo al extremo de entregar esa corona a otra dinastía.

224. Mas podrá argüirse que esta hipótesis siembra el fermento de frecuentes rebeliones. A lo cual respondo:

Primero, que no lo hace en mayor medida que cualquier otra hipótesis. Porque cuando al pueblo se le hace sufrir y se encuentra expuesto a los abusos del poder arbitrario, la rebelión tendrá lugar, por mucho que se les diga que sus gobernantes son hijos de Júpiter, sagrados o divinos, descendidos de los cielos o autorizados por ellos, o cualquier otra cosa. Un pueblo que es maltratado y cuyos derechos no son respetados estará siempre listo para, en cualquier ocasión, sacudirse de encima la carga que pesa sobre él. Deseará y buscará esa oportunidad que no suele tardar mucho en presentarse cuando se trata de asuntos humanos, siempre sujetos a cambios, debilidades y accidentes. Tiene que haber vivido muy poco quien durante su estancia en el mundo no haya visto en su tiempo ejemplos de esto; y tiene que haber leído muy poco quien no pueda mostrar ejemplos de esto mismo acaecidos en todos los gobiernos del mundo.

225. En segundo lugar, respondo que revoluciones así no suceden por causa de pequeños errores de

administración en los asuntos públicos. Incluso grandes errores por parte de los gobernantes, muchas leyes equivocadas e inconvenientes, y todas las faltas posibles que van anejas a la fragilidad humana, serán toleradas por el pueblo sin que éste se amotine y sin que de sus labios salga un murmullo de desaprobación. Pero si una larga serie de abusos, prevaricaciones y artimañas que tienden siempre hacia lo mismo hacen que el pueblo repare en que se está conspirando contra él, y las gentes no pueden darse cuenta de bajo quién están y adónde se las lleva, no es extraño que el pueblo se levante y trate de poner el gobierno en manos de quienes puedan garantizarle los fines para los que todo gobierno fue en un principio establecido, y sin los cuales los rancios títulos y las sofisticadas formalidades vienen a resultar en algo mucho peor que el estado de naturaleza o de pura anarquía; pues los inconvenientes son casi o igual de grandes, y el remedio está mucho más lejano y es más difícil de lograr.

226. En tercer lugar, respondo que esta doctrina que da al pueblo el poder de procurar su propia seguridad mediante el establecimiento de un nuevo cuerpo legislativo cuando sus previos legisladores han actuado en contra de la misión que se les encomendó y han invadido las propiedades de los súbditos es la mejor defensa contra la rebelión, y el medio más probable de evitarla. Pues la rebelión es una oposición, no a las personas, sino a la autoridad basada en las constituciones y leyes del gobierno; y aquellos (quienesquiera que sean) que por la fuerza quieren justificar la violación de dichas leyes son los que propiamente pueden ser considerados rebeldes; pues una vez que los hombres, al entrar

en sociedad y al regirse por un gobierno civil, han excluido la fuerza y han introducido leyes para la preservación de su propiedad, de la paz y de su unidad mutua, quienes de nuevo usen la fuerza para echar abajo esas leyes serán los que de hecho estén rebelándose, del latín *rebellare*[52], es decir, los que estén trayendo de nuevo el estado de guerra; y éstos serán los rebeldes, propiamente hablando. Y como los que están en el poder son los más propensos a sentir tentaciones de utilizar la fuerza que tienen en sus manos y la adulación de quienes los rodean para hacer eso bajo pretexto de estar dotados de autoridad, la manera más apropiada para evitar este mal es mostrar a quienes tienen mayor tentación de cometerlo los peligros y la injusticia que ello traería consigo.

227. En ambos de los casos arriba mencionados, es decir, cuando el cuerpo legislativo se altera, o los legisladores actúan contrariamente al fin para el que fueron constituidos, quienes resulten culpables serán culpables de rebelión; pues si alguien elimina por la fuerza el establecido cuerpo legislativo de una sociedad y las leyes que éste ha hecho de acuerdo con la misión que se le ha encomendado, está de hecho eliminando el arbitraje en el que cada miembro de esa sociedad había consentido para lograr una pacífica resolución de todas las controversias, y para impedir que tuviese lugar entre ellos un estado de guerra. Quienes eliminan o alteran el poder legislativo están eliminando ese poder

[52] [Tal es, como Locke indica a continuación, el significado más propio del verbo *re-bello:* «hacer la guerra otra vez», «volver a la guerra».]

decisorio que nadie puede tener sin el nombramiento y el consentimiento del pueblo; y al hacer eso, están destruyendo la autoridad que el pueblo, el cual tiene la capacidad exclusiva para ello, estableció; y están introduciendo un estado de guerra en el que la fuerza es ejercida sin autoridad. Y así, al deshacerse del cuerpo legislativo establecido por la sociedad, a cuyas decisiones el pueblo había dado su aquiescencia y se había sumado como si fueran actos de su propia voluntad, deshacen los lazos sociales y de nuevo dejan al pueblo en un estado de guerra. Y si son rebeldes quienes por la fuerza eliminan el cuerpo legislativo, también los legisladores deben ser considerados como tales (como ya hemos mostrado) cuando, habiendo sido establecidos para la protección y preservación del pueblo, de sus libertades y de sus propiedades, lo invaden por la fuerza y tratan de arrebatárselas. Y de este modo, se ponen a sí mismos en un estado de guerra contra quienes les habían nombrado protectores y guardianes de su paz; y son, propiamente hablando, y en grado máximo, *rebellantes,* es decir, rebeldes.

228. Pero si quienes dicen que esta doctrina «está sembrando la semilla de la rebelión» quieren con ello dar a entender que el decir al pueblo que está absuelto de prestar obediencia cuando se intenta invadir sus libertades o propiedades puede dar lugar a guerras civiles y a tumultos internos; si lo que quieren dar a entender es que decirle al pueblo que éste puede oponerse a la violencia ilegal de sus magistrados cuando éstos invaden sus propiedades, contrariamente a la misión que se les encomendó, es una doctrina impermisible porque resulta destructiva para la paz del mundo, entonces podrían agregar también, basándose en lo mismo, que los hombres honestos no pueden oponerse a los ladrones y piratas, porque esto puede dar ocasión a desorden y a derramamiento de sangre. Mas si alguna desgracia tiene lugar en casos así, no será por culpa de quien está defendiendo su derecho, sino de quien está violando el de su prójimo. Si un hombre inocente y honesto está obligado a no abrir la boca y a abandonar todo lo que tiene, simplemente para no romper la paz, y tiene que ceder ante quien pone violentamente las manos sobre él, yo pediría que se considerase qué clase de paz habría en este mundo: una paz que consistiría en la violencia y en la rapiña, y que habría de mantenerse para beneficio exclusivo de ladrones y opresores. ¿A quién no le parecería una paz admirable entre el poderoso y el débil el espectáculo de ver a un cordero ofrecer sin resistencia su garganta para que ésta fuese destrozada por el fiero lobo? La cueva de Polifemo, en la que Ulises y sus compañeros no tenían otra cosa que hacer sino esperar a ser devorados, nos da un ejemplo perfecto de una paz y un gobierno de este tipo. Y sin duda, Ulises, que era hombre prudente, predicó a los suyos que practicasen una obediencia pasiva, y los exhortó a que se sometieran sin rechistar, dándoles como argumento lo importante que era la paz para el género humano, y haciéndoles ver los inconvenientes que acarrearía el ofrecer resistencia a Polifemo, quien ahora tenía poder sobre ellos[53].

[53] [Es claro que Locke está aquí ironizando. Según el relato de Homero, Ulises emborrachó a Polifemo, lo cegó y escapó con los suyos colgándose al vientre de las ovejas del gigante cuando éstas salían de la cueva para pastar. El episodio, como es sabido, pertenece a la *Odisea*.]

229. La finalidad del gobierno es el bien de la humanidad. ¿Y qué es mejor para la humanidad: que el pueblo esté siempre expuesto a la ilimitada voluntad de la tiranía o que los gobernantes puedan ser resistidos cuando hacen un uso exorbitante de su poder y lo emplean para la destrucción, y no para la protección de las propiedades de sus súbditos?

230. Que tampoco diga nadie que de esta doctrina pueden derivarse malas consecuencias siempre que un espíritu inquieto o turbulento desee que haya una alteración en el gobierno. Es verdad que hombres así pueden armar alboroto siempre que quieran; pero ello sólo será para su justa ruina y perdición. Porque hasta que el malestar no llega a ser general, y los malos designios de los gobernantes no se hacen patentes y llegan a ser notados por la mayor parte de la población, el pueblo, que siempre está más dispuesto a sufrir que a luchar por sus derechos, no hace por sublevarse. No le mueven los ejemplos particulares de injusticia u opresión que haya visto aquí y allá padecidos por algún que otro desdichado. Mas si el pueblo en general llega a persuadirse, basándose en evidencias manifiestas, de que se está maquinando contra sus libertades y de que las cosas tienden a corroborar la sospecha de que sus gobernantes tienen malas intenciones, ¿a quién podrá censurarse por ello? ¿Quién podrá impedir que quienes tienen la posibilidad de evitar el mal que se les quiere hacer se pongan en actitud de sospecha? ¿Es que el pueblo es censurable por tener el sentido de criaturas racionales y por tener la capacidad de pensar las cosas tal y como las ve y las siente? ¿No será más bien la culpa de quienes han puesto las cosas de

una manera, queriendo al mismo tiempo que la gente no repare en cómo están? Concedo que el orgullo, la ambición y la turbulencia causada por individuos particulares han producido a veces grandes desórdenes en las sociedades, y que las facciones han sido fatales para estados y reinos. Pero que el mal haya comenzado con mayor frecuencia en la temeridad del pueblo y en su deseo de echar abajo la autoridad legítima de sus gobernantes, o que se haya debido a la insolencia de los gobernantes y a su empeño por ejercer un poder arbitrario sobre el pueblo; que haya sido la opresión o la desobediencia lo que en un principio dio origen al desorden es cosa que dejaré que sea decidida por la imparcial historia. Mas de esto sí estoy seguro: que quien, ya sea gobernante o súbdito, intenta invadir por la fuerza los derechos del príncipe o del pueblo, y da así fundamento para que se eche abajo la constitución y el régimen de cualquier gobierno justo, es culpable del mayor crimen del que un hombre es capaz; y que habrá de responder por todas las desgracias, todos los derramamientos de sangre, toda la rapiña y toda la desolación que el derrumbamiento de los gobiernos acarrea a un país. Y quien hace eso puede justamente ser considerado como enemigo y peste de toda la humanidad, y debe ser tratado como merece.

231. Todo el mundo está de acuerdo en que tanto los súbditos como los ciudadanos extranjeros que atentan contra las propiedades de un pueblo valiéndose de la fuerza pueden ser resistidos por la fuerza. Pero que a los magistrados que hacen eso mismo pueda también resistírseles por la fuerza es algo que ha sido negado en estos últimos tiempos, como si quienes por ley tuvieran

los mayores privilegios y ventajas tuvieran por ello el poder de violar esas leyes que precisamente los colocaron en una situación mejor que la de sus hermanos. Mas lo cierto es que las ofensas cometidas por estos magistrados han de ser más graves, tanto por la ingratitud de los mismos como por haber recibido más de la ley y por defraudar la confianza que sus hermanos depositaron en ellos.

232. Quienquiera que haga sin derecho uso de la fuerza, y tal hace dentro de una sociedad quien la ejerce fuera de la ley, se pone a sí mismo en un estado de guerra con aquellos contra los que esa fuerza es empleada; y en un estado así, todos los acuerdos anteriores dejan de tener vigencia, todos los demás derechos desaparecen, y cada individuo se queda con el de defenderse a sí mismo y el de resistir al agresor. Esto es tan evidente, que Barclay[54] mismo, el gran defensor del poder y de la condición sagrada de los reyes, se ve obligado a confesar que hay cosas en las que al pueblo le es legítimo resistir a su monarca; y esto lo dice en un capítulo en el que está intentando mostrar que la ley divina le prohíbe al pueblo toda forma de rebelión. De lo cual resulta evidente, incluso según los principios de su doctrina, que como en algunos casos puede el pueblo ofrecer resistencia, no todo resistir a los príncipes es una rebelión. Sus palabras son éstas:

[54] [William Barclay, profesor de Derecho en Pont-a-Mousson, escocés, protegido de la familia Estuardo. La obra de la que está tomado el texto que aquí recoge Locke fue publicada en París (1600).]

Quod siquis dicat, Ergone populus tyrannicae crudelitati et furori jugulum semper praebebit? Ergone multitudo civitates suas fame, ferro, et flammâ vastari, seque, conjuges, et liberos fortunae ludibrio et tyranni libidini exponi, inque omnia vitae pericula omnesque miserias et molestias à rege deduci patientur? Num illis quod omni animantium generi est à naturâ tributum, denegari debet, ut sc. vim vi repellant, seseq; ab injuria tueantur? Huic breviter responsum sit, Populo universo negari defensionem, quae juris naturalis est, neque ultionem quae praeter naturam est adversus regen concedi debere. Quapropter si rex non in singulares tantum personas aliquot privatum odium exerceat, sed etiam reipublicae, cujus ipse caput est, i.e. totum populum, vel insignem aliquam ejus partem immani et intolerandâ saevitia seu tyrannide divexet; populo quidem hoc casu resistendi ac tuendi se ab injuriâ potestas competit; sed tuendi se tantum, non enim in principem invadendi: et restituendae injuriae illatae, non recedendi à debitâ reverentiâ propter acceptam injuriam. Praesentem denique impetum propulsandi non vim praeteritam ulcendi jus habet. Horum enim alterum à naturâ est, ut vitam scilicet corpusque tueamur. Alterum vero contra naturam, ut inferior de superiori supplicium sumat. Quod itaque populus malum, antequam factum sit, impedire potest, ne fiat; id postquam factum est, in regem authorem sceleris vindicare non potest: populus igitur hoc ampliùs quam privatus quispiam habet: quod huic, vel ipsis adversariis judicibus, excepto Buchamano, nullum nisi in patientia remedium superest. Cùm ille si intolerabilis tyrannus est (modicum enim ferre omnino debet) resistere cum reverentiâ possit. —Barclay, *Contra Monarchomachos*, 1. iii. c.8.

Lo que, traducido, dice así:

233. Mas si alguno preguntara: ¿Tiene el pueblo que estar siempre expuesto a la crueldad y al furor de la tiranía? ¿Debe resignarse a ver sus ciudades saqueadas y reducidas a cenizas, sus mujeres e hijos a merced de la lujuria y violencia del tirano, y a ellos mismos y a sus familiares llevados por su rey a la ruina y forzados a vivir en la más

absoluta miseria y opresión? ¿Debe el pueblo ver todo eso y permanecer inactivo? ¿Deben ser los hombres privados de ese privilegio común que consiste en resistir la fuerza con la fuerza y que la naturaleza ha permitido ejercer libremente a todas las demás criaturas para que éstas puedan protegerse de daños? Y respondo: la autodefensa es una parte de la ley de naturaleza y no puede serle negada a la comunidad, aunque vaya contra el mismo rey. Pero en modo alguno debe permitírsele al pueblo vengarse de él, pues eso no está en conformidad con dicha ley. Por lo tanto, si el rey muestra odio, no sólo hacia algunos individuos en particular, sino hacia todo el cuerpo del Estado de que él es cabeza, y con intolerable abuso tiraniza cruelmente a todo el pueblo o a una parte considerable de éste, el pueblo tendrá entonces el derecho de resistir y de defenderse a sí mismo de daños; mas debe hacerlo cautamente, limitándose a defenderse a sí mismo sin atacar a su príncipe; puede el pueblo reparar los daños padecidos, mas no debe excederse traspasando los límites de la reverencia y respeto debidos. Puede repeler el ataque cuando éste se presenta, pero no debe vengarse por violencias pasadas; pues es natural defender nuestra vida y nuestros miembros, pero va contra la naturaleza el que un inferior castigue a un superior. El pueblo puede prevenir el mal antes de que éste se cometa; pero una vez que el mal ha sido hecho, no puede tomar venganza en el rey, aunque éste sea el autor de la villanía. Éste es, pues, el privilegio de que disfruta el pueblo en general, por encima del que tiene cualquier persona privada: que un individuo particular —y esto lo admiten hasa mis adversarios, con la excepción de Buchanan[55]— no tiene más remedio que la paciencia; pero que el pueblo, tomado corporativamente, puede ofrecer resistencia a la tiranía cuando ésta es intolerable, y siempre con la debida reverencia; mas cuando la tiranía es moderada, debe soportarla.

[55] [George Buchanan (1506-1582). Humanista escocés, preceptor de Jacobo I. La obra en la que se contiene la doctrina a la que se opone Barclay es *De Jure Regni Apud Scotos* (1597), publicada póstumamente.]

234. Hasta ahí permite la resistencia este gran defensor del poder monárquico.

235. Verdad es que añade dos limitaciones a esa resistencia, que no sirven propósito alguno: dice, en primer lugar, que debe hacerse con reverencia; y en segundo lugar, que debe ser una resistencia sin venganza o castigo; y la razón que da es que un inferior no puede castigar a un superior.

A lo primero respondo diciendo que hace falta una facultad especial para entender cómo podrá ofrecerse resistencia a la fuerza sin devolver el golpe, o cómo puede golpearse con reverencia. Quien se oponga a un asalto armado solamente con un escudo para parar los golpes, o en una actitud todavía más respetuosa, sin una espada en la mano y con el propósito de abatir la confianza y la fuerza del atacante, pronto verá que su resistencia ha finalizado y que ese modo de defenderse sólo le ha servido para hacer caer sobre sí el más grave maltrato. Es ésta una manera de resistir tan ridícula como aquella manera de luchar de la que nos habla Juvenal[56]: *ubi tu pulsas, ego vapulo tantum*[57]. Y el resultado del combate sería, inevitablemente, el mismo que Juvenal describe:

> Libertas pauperis haec est: Pulsatus rogat, et pugnis concisus adorat,
> Ut liceat paucis cum dentibus inde reverti[58].

[56] [Juvenal (60-140). Satirizó en sus poemas la sociedad romana de su tiempo.]

[57] [(¿Podemos llamar lucha a un encuentro) *en el que tú das los puñetazos y yo me limito a recibirlos?* (*Sátiras* iii. 288-289).]

[58] *[Ésta es la libertad que consigue el pobre: Habiendo sido golpeado, ruega; y cuando se le lacera a puñetazos, adora, para que así se le permita volver a casa con algún diente* (*Sátiras* iii. 300-301).]

Tal será siempre el desenlace de tal resistencia imaginaria en la que los hombres no devuelven el golpe. Por lo tanto, a quien se le permita resistir debe también permitírsele golpear. Y una vez sentado esto, que nuestro autor o cualquier otra persona propine el estacazo en la cabeza o el corte en la cara, con toda la reverencia que juzgue conveniente. Quien sea capaz de conciliar los golpes con la reverencia, bien merece, según puedo yo deducir, que se le premie por su esfuerzo por una civil y respetuosa paliza siempre que pueda conseguirlo.

En cuanto a lo segundo, es decir, a que un inferior no puede castigar a un superior, respondo que eso es generalmente verdad siempre y cuando el superior siga siendo tal. Pero resistir la fuerza con la fuerza implica estar en una condición de guerra que iguala a las partes en litigio y que cancela toda previa relación de reverencia, respeto y superioridad; y la única desigualdad que queda es la que sitúa a quien se opone al injusto agresor en una posición de superioridad sobre éste, si es que gana; y puede entonces castigar a dicho agresor por haber roto la paz y por los males que de ello se han seguido. Y por eso Barclay, en otro pasaje, es más consecuente consigo mismo y niega que sea legítimo resistir a un rey en caso alguno. Mas sí menciona dos casos en los que un rey puede destronarse a sí mismo. Las palabras de Barclay son éstas:

> Quid ergo, nulline casus incidere possunt quibus populo sese erigere atque in regem impotentius dominantem arma capere et invadere jure suo suâque authoritate liceat? Nulli certe quamdiu rex manet. Semper enim ex divinis id obstat, Regem honorificato; et qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit: non aliàs igitur in eum populo potestas est quam si ed committat propter quod ipso jure rex esse desinat.

> Tunc enim se ipse principatu exuit atque in privatis constituit liber: hoc modo populus et superior efficitur, reverso ad eum sc. jure illo quod ante regem inauguratum in interregno habuit. At sunt paucorum generum commissa ejusmodi quae hunc effectum pariunt. At ego cum plurima animo perlustrem, duo tantum invenio, duos, inquam, caus quivus rex ipso facto ex rege non regem se facit et omni honore et dignitate regali atque in subditos potestate destituit; quorum etiam meminit Winzerus. Horum unus est, si regnum disperdat, quemadmodum de Nerone fertur, quod is nempe senatum populumque Romanum atque adeo urbem ipsam ferro flammaque vastare, ac novas sibi sedes quaerere, decrevisset. Et de Caligula, quod palam denunciarit se neque civem neque principem senatui amplius fore, inque animo habuerit interempto utriusque ordinis electissimo quoque Alexandriam commigrare, ac ut populum uno ictu interimeret, unam ei cervicem optavit. Talea cum rex aliquis meditatur et molitur serio, omnem regnandi curam et animum ilico abjicit, ac proinde imperium in subditos amittit, ut dominus servi pro derelicto habiti dominium.
>
> **236.** Alter casus est, si rex in alicujus clientelam si contulit, ac regnum quod liberum à majoribus et populo traditum accepit, alienae ditioni mancipavit. Nam tunc quamvis forte non eâ mente id agit populo plane ut incommodet: tamen quia quod praecipuum est rigiae dignitatis amisit, ut summus scilicet in regno secundum Deum sit, et solo Deo inferior, atque populum etiam totum ignoratem vel invitum, cujus libertatem sartam et tectam conservare debuit in alterius gentis ditionem et potestatem dedidit, hâc velut quadam regni ab alienatione efficit, ut nec quod ipse in regno imperium habuit retineat, nec in eum cui collatum voluit, juris quicquam transferat; atque ita eo facto liberum jam et suae potestatis populum relinquit, cujus rei exemplum unum annales Scotici suppeditat. —Barclay, *Contra Monarchomachos*, l. iii. c. 16.

Lo que, traducido, dice así:

> **237.** Entonces, ¿es que no puede haber ningún caso en el que el pueblo pueda legalmente, y en virtud de su propia autoridad, valerse por sí mismo, levantarse en armas y

ponerse en contra del rey que lo domina despóticamente? No, no puede haberlo mientras el rey siga siendo rey. «Honrad a vuestro rey» y «Quien resiste al poder establecido está resistiendo los mandatos de Dios» son normas divinas que jamás lo permitirían. Por consiguiente, el pueblo no puede enfrentarse al rey, a menos que éste haga algo que implique que ha dejado de ser rey; pues entonces el monarca se habrá privado a sí mismo de la corona y de la dignidad real, y habrá vuelto a la condición de un individuo privado; y entonces el pueblo será libre y superior, y volverá a recuperar el poder que tenía antes de coronar a su rey. Mas son pocos los casos desafortunados en los que las cosas pueden llegar a ese estado. Después de haber considerado el asunto desde todos los ángulos posibles, sólo encuentro dos en los que ello puede ocurrir. Dos casos, digo, en los que el rey se convierte, *ipso facto,* en un no rey, y pierde todo poder y toda autoridad real sobre su pueblo. Estos dos casos son también registrados por Winzerus[59].

El primero es cuando el rey trata de echar abajo al gobierno, es decir, cuando su intención es aniquilar el reino y el Estado. Tal cosa se cuenta de Nerón cuando éste decidió eliminar al Senado y Pueblo Romano, destruir la ciudad con el fuego y con la espada y marcharse luego a algún otro lugar; y lo mismo se dice de Calígula, el cual declaró abiertamente que no iba a ser ya el jefe del pueblo o del Senado, que iba a deshacerse de los hombres más valiosos que hubiera en ambos y que luego iba a retirarse a Alejandría. Y era su deseo que el pueblo tuviese un solo cuello, para poder decapitarlo de un solo tajo. Propósitos como éstos, cuando un rey piensa en ellos y seriamente los fomenta, es que está inmediatamente abandonando todo cuidado y consideración para con su Estado; y, consecuentemente, está renunciando al poder de gobernar a sus súbditos, lo mismo que el amo pierde el dominio sobre sus esclavos cuando los abandona.

[59] [Lo más probable es que se trate de un Ninian Winzet (1518-1592), escritor y teólogo escocés; confesor de María Estuardo; antagonista de Knox; contrarreformista. En 1577 fue nombrado abad del Monasterio Benedictino de Santiago de Ratisbona.]

238. El otro caso es cuando un rey se hace dependiente de otro, y somete el reino que sus antecesores le dejaron, y al pueblo libre que fue puesto en sus manos, al dominio de otro. Pues aunque quizá no sea su intención perjudicar al pueblo, pierde, al entregarlo, la parte principal de su dignidad real, es decir, el ser, dentro de su reino, la persona suprema después de Dios; y también, porque ha traicionado a su pueblo, cuya libertad él debía haber preservado, al entregarlo al poder y dominio de una nación extranjera. Por así decirlo, en virtud de esta alienación de su reino, el rey pierde el poder que tenía antes, sin haber transferido el menor derecho a aquel a quien se lo ha entregado. Y así, mediante este único acto, está dejando al pueblo en libertad y a su propio albedrío. Un ejemplo de esto puede encontrarse en los *Scottish Annals*.

239. En estos casos, Barclay, gran campeón de la monarquía absoluta, se ve forzado a reconocer que a un rey puede hacérsele resistencia, y que deja de ser rey. En resumen, y para no multiplicar los ejemplos, siempre que un rey no tiene autoridad, deja de ser rey y puede ser resistido; pues en cuanto cesa la autoridad, deja de haber rey y éste es como otro individuo cualquiera, sin autoridad alguna. Y estos dos casos que Barclay presenta como ejemplos difieren muy poco de los que se han mencionado más atrás, los cuales también son destructivos para el gobierno; lo único es que Barclay ha omitido el principio del que esta doctrina se deriva, a saber: el quebrantamiento de la confianza, al no haberse respetado la forma de gobierno que fue acordada, y al no respetarse los fines del gobierno mismo, fines que consisten en el bien público y en la preservación de la propiedad. Cuando un rey se ha destronado a sí mismo y se ha puesto en un estado de guerra con su pueblo, ¿qué le impedirá al pueblo perseguirlo? Pues ya no será rey; y así, ha-

brá que tratarlo como a un hombre más en estado de guerra. Barclay y los que comparten su opinión harían bien en decírnoslo. Y quisiera que se reparase en otra cosa que también ha escrito este autor: «Al pueblo le está permitido prevenir los males que se maquinan contra él». Esto indica que Barclay permite que se haga resistencia a la tiranía, aun cuando ésta no se haya materializado todavía. «Propósitos como éstos —dice—, cuando un rey piensa en ellos y seriamente los fomenta, es que está inmediatamente abandonando todo cuidado y consideración para con su Estado»; de manera que, según Barclay, descuidar el bien público debe ser tomado como evidencia de que se planea algo malo contra el pueblo, y es motivo suficiente para ofrecer resistencia. Y la razón de todo ello la da él mismo con estas palabras: «Porque ha traicionado a su pueblo, cuya libertad él debía de haber preservado». Lo que Barclay añade —«al entregarlo al poder y dominio de una nación extranjera»— no significa nada; pues la deserción del rey y el abandono de su poder radican en el hecho de que el pueblo ha perdido la libertad, la cual dicho rey tenía la obligación de preservar. Por lo tanto, la cesación del poder real no radica propiamente en el cambio de personas a cuyo dominio el pueblo se sujeta. Los derechos del pueblo son igualmente violados, y su libertad es igualmente perdida, tanto si se les hace esclavos de su propio rey como si quien los esclaviza es una nación extranjera; en eso radica la injuria de la que el pueblo es víctima, y eso es lo que le da derecho a defenderse. Y en todos los países pueden encontrarse ejemplos que prueban que no es la mera sujeción a una nación extranjera ni un cambio de gobernantes lo que supone una ofensa

contra el pueblo, sino un cambio en el gobierno. Bilson[60], obispo de nuestra Iglesia y gran apologista del poder y prerrogativa de los príncipes, reconoce en su tratado sobre «la sujeción cristiana», si no me equivoco, que los príncipes pueden perder su poder y el derecho a que sus súbditos los obedezcan. Y si fuera necesario citar autoridades que vengan en apoyo de una doctrina que, por lo demás, es muy clara, puede el lector remitirse a Bracton, a Fortescue, al autor de *The Mirror* y a muchos otros escritores a los que no puede tildárseles ni de ignorantes ni de enemigos de nuestro gobierno[61]. Pero he creído que la autoridad de Hooker sería suficiente para satisfacer a esos individuos que, aun apoyándose en él cuando hablan de política eclesiástica, niegan al mismo tiempo, lo cual no deja de ser extraño, los principios sobre los que Hooker basa su pensamiento. Merecería la pena ver si aquí están sirviendo de instrumentos utilizados por obreros más astutos que quieren echar por tierra su propio edificio. De esto estoy seguro: su política civil es tan novedosa, tan peligrosa y tan destructiva para los gobernantes y para el pueblo que las edades precedentes nunca pudieron tolerar su adopción; esperemos, pues, que las

---

[60] [Tomas Bilson (h. 1546-1616). Obispo de Winchester. La obra a la que aquí se alude es *Difference between Christian Subjection and Unchristian Rebellion* (1585).]

[61] [Henry de Bracton (m. 1268) fue una de las autoridades jurídicas de su tiempo. Su tratado *De Legibus et Consuetudinibus Angliae,* compuesto en 1256, no llegó a publicarse hasta el año 1569.

Sir John Fortescue (1394-1476), jurista y tratadista político. Su obra principal: *De Monarchia, or Governance of England.*

The Mirror of Justice, obra publicada en época de Eduardo I; su autor fue, según parece, un pescadero, si es de creer el dato de Thomas I. Cook, recogido en su edición del *Segundo Tratado.*]

venideras, redimidas de las imposiciones de estos capataces egipcios, aborrezcan la memoria de aquellos serviles aduladores que, mientras aparentaban servir, redujeron todo gobierno a una tiranía absolutista, deseando que todos los hombres hubiesen nacido en la condición más adecuada para que ellos llevasen a cabo sus perversas intenciones, es decir, que hubiesen nacido esclavos.

240. Es probable que en este punto surja la pregunta acostumbrada: ¿Quién podrá juzgar si el príncipe o el cuerpo legislativo están actuando en violación de la confianza que se depositó en ellos? (Quizá los hipócritas y facciosos traten de diseminar esta pregunta entre el pueblo, cuando el rey no esté haciendo nada más que lo que por prerrogativa le corresponde.) Y respondo: el juez habrá de ser el pueblo; pues ¿quién podrá juzgar si su delegado o diputado está actuando de acuerdo con lo que se le ha encomendado, sino aquel que le ha encomendado la misión y conserva todavía el poder de destituirlo cuando el depositario del encargo no lo cumpla? Si esto resulta razonable cuando se trata de casos entre individuos privados, ¿por qué no habrá de ser también así en asuntos de máxima importancia en los que el bienestar de millones puede ser afectado y en los que el mal, si no es evitado, es mucho mayor, y la reparación es muy difícil, costosa y arriesgada?

241. Hay todavía algo más. Esa pregunta de «¿Quién será el juez?» no puede significar que no hay juez alguno; pues cuando falte en la tierra una judicatura que dictamine acerca de las disputas entre los hombres, el Dios de los cielos será el Juez. Es verdad que

sólo Él puede juzgar en cuanto al derecho. Pero cada hombre juzgará por sí mismo, en éste y en todos los demás casos, si otro hombre se ha puesto en estado de guerra con él, y si debe apelar al Juez Supremo, como hizo Jefté.

242. Si surge una controversia entre el príncipe y algunos miembros del pueblo en una cuestión sobre la que la ley no dice nada, y si el asunto es de gran importancia, pienso que, en un caso así, el árbitro debe ser el conjunto del pueblo. Pues en casos en los que el príncipe ha sido depositario de las normas comunes y ordinarias contenidas en la ley, si algunos hombres se sienten agraviados y piensan que el príncipe actúa en contra de esa confianza que se le ha otorgado, o se extralimita, ¿quién más apropiado, sino la corporación del pueblo —el cual fue quien en un principio puso en el príncipe dicha confianza—, para juzgar si el príncipe se ha excedido o no? Pero si el príncipe, o quienquiera que esté en la administración, rechaza ese modo de arbitraje, sólo cabrá el recurso de apelar a los cielos. Pues la fuerza ejercida entre personas que no tienen un superior en este mundo, o que no permite apelar a ningún juez terrenal, equivale propiamente a un estado de guerra en el que la única apelación posible ha de ser dirigida a los cielos. Y en un estado así, la parte injuriada debe juzgar por sí misma cuándo será oportuno recurrir a esa apelación y entregarse a ella.

243. Para concluir: el poder que cada individuo dio a la sociedad cuando entró en ella nunca puede revertir de nuevo a los individuos mientras la sociedad permanezca; siempre ha de permanecer dicho poder en

manos de la comunidad; pues, sin eso, ni hay comunidad, ni hay Estado, lo cual es necesario a lo que se acordó en un principio. Asimismo, cuando la sociedad ha depositado el poder legislativo en una asamblea de hombres para que éstos lo mantengan y lo pasen por sucesión según las normas y la autoridad que se les ha concedido, ese poder legislativo tampoco podrá revertir de nuevo al pueblo mientras el gobierno permanezca; pues el pueblo, al haber dotado al cuerpo legislativo con el poder de perpetuarse, ha entregado su poder a la legislatura, y no puede ya retomarlo. Mas si el pueblo ha establecido límites en lo que respecta a la duración de dicha legislatura, y ha hecho que el poder supremo depositado en una persona o en una asamblea sea únicamente por un período de tiempo; o si aquellos que están en posesión de la autoridad pierden ese poder por causa de sus abusos, entonces el poder revierte a la sociedad, y el pueblo tiene el derecho de actuar con autoridad suprema, y el de asumir la legislatura; o, si lo estima beneficioso, puede erigir una nueva forma de gobierno, o depositar la vieja en otras manos.

FINIS